

الوَحدة المطلقة عند ابن سبّعين

محمد ياسر شرف

دار الرشيد للنشر

منشورات وزارة الثقافة والأعلام - الجمهورية العراقية

سلسلة دراسات « ٢٧١ »

١٩٨١

فلسفة الوحدة المطلقة

عند ابن سبّعين

تأليف
محمد ياسر شرف

حجرات
حجرات
حجرات
حجرات

ص ١٠
ص ١١
ص ١٢

مكتوب
مكتوب
مكتوب
مكتوب

مكتوب

مقدمة

تشغل فلسفة المغربيين رقعة هامة من الأرض التي نمت فيها الفلسفات اليونانية والرومانية والهندية والصينية بالمعنى الاجمالي ، وسواها من العقائد المذهبية المختلفة الأخرى ، التي اطلع عليها العرب والمسلمون بشكل مباشر أو غير مباشر . وذلك لما قدّمته من أطر دراسية ومناهج متميّزة في بحث المشكلات التي أثارته الفلسفات السابقة ، ولا سيما بعد امتزاجها بالفكر الديني الاسلامي ، بما يشوي في أحشائه فقهاً وعلم كلام .

لقد أسهم فلاسفة المسلمين عامة ، والمغربيون منهم بالتحديد ، في اقامة صرح الفلسفة الأوروبية ، وعلى نحو ظاهر ، فكانوا مرتكز عبور حضاري لثقافات سابقهم ، الى جانب تقديمهم الاضافات الفكرية المضيئة مما لا يمكن التغاضي عنه بحال ، مهما تكن الأسباب الداعية لهذا الموقف .

وفلسفة ابن سبعين ، موضوع هذا الكتاب ، تشكل أحد المنعطفات الفكرية والاضافات التي عمّقت طريق البحث الفلسفي ، ضمن اطار الدين . فهي قد فتحت السبيل ، بكل جرأة وطموح ، الى تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور يتمتع بقدر من الطرافة لا ينكر ؛ أعني نظرة الوحدة المطلقة للوجود ، من حيث كان .

الا أن ابن سبعين لبث في زاوية ثانوية من التأريخ للحركة الفلسفية الاسلامية ، في المغرب منذ القرن الثالث عشر وحتى قرننا ، لأسباب دينية وفلسفية

وعقيدية بحث . فهو - حتى اليوم - مؤرّع التصنيف بين مؤمن ومنكر تارة ، ومنطقي وصوفي تارة أخرى ، ومتسّر بالفلسفة . والمراجع الأوابد الأمهات ، فيما تكتب عنه ، مقلّة لا تورّد غير النزر اليسير ، مما ليس قادراً - وحده - على القضاء الضوء الكاشف على مسارب كافية من فكره الذي يمكننا من الاطلاع على آرائه وأغراضه ثم تقويمه .

وقد أسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي وعدد من المستشرقين أمثال : كولن ، أماري ، لاتور ، ميرن وماسينيون في الكشف عن جوانب هامة من فكر نتاج ذلك الفيلسوف ومعتقدده ، فيما نشره من رسائله أو دراسات متعلّقة بها . وزاد تلك الجهود فائدة جليّ البحث القيم الذي وضعه الأستاذ أبو الوفا التفتازاني عن « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » فحصل به درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ م ، ولم يصدر الا من فترة قريبة العهد ، يغني المكتبة العربية ، وبعد أن كان الدكتور بدوي قد حقّق عدداً كبيراً من رسائل هذا المفكر ، واصدرها عام ١٩٦٥ م ، مسبوقه بمقدمة كتبت في « برن » بسويسرا سنة ١٩٥٦ م .

لكن النهج الذي اتبعه كل من أولئك الباحثين ، عرباً ومستشرقين ، كان يتلمّس جزءاً مفرداً من فكر ابن سبعين - كما فعل ماسينيون مثلاً حين قصر تناوله على الجانب النقدي للفلاسفة - أو أنه لم يتجاوز اطار التعريف التحليلي العام لاتجاهه العقيدي - كما فعل التفتازاني - والبحث عن مكانته بين المتصوفين من أقرانه ، بالقياس لما رمى اليه ابن سبعين وجعل وكده عليه .

ولدى اطلاعي على المصادر التي يستقى من مخطوطاتها اتجاه الفيلسوف المغربي ومذهبه ، وجدت مجالاً رحباً لقراءة جديدة عن فلسفته ، تأخذ على عاتقها فرز أساسات مذهبه ومكوّناتها ، حريصة على الموضوعية ما أمكن ، في رؤية لا ترمي الى اثبات أن يكون مفكرنا ضمن الدين لا خارجه .

انطلاقاً من هذه القناعة عمدت الى تناول ما نقل من الآثار السبعينية ، ناظراً

في نقاط الاستناد المتعلقة بها ، دون أي موقف مسبق ، وغير مبال أكانت النتيجة تضيف اليه المجد في ابداع الجديد أو تسلكه في زمرة الحفظة المقلدين .

لذا ، فأنني أقر - منذ البداية - أن ما أقدمه هو رؤية مقترحة ممكنة لتحديد ورسم صورة ابن سبعين مفكراً وفيلسوفاً ؛ في وقت جهدت فيه لانتزاع الشواهد الحية من مؤلفاته تأييداً لما ذهبت اليه .

فان استطاع هذا البحث أن يرى مفكرنا هذا من وجهة مسوغة النظر ، يزينها الاعتماد على النصوص الأصلية لفكره ، تكن الغاية الرئيسة التي طمحت إليها قد تحققت ، لأن هذا يجلي نقطة خلافية انعطافية في منحى الفكر الفلسفي الاسلامي العربي الصريح ، أرست لبننة خطرة الموضع في البناء التاريخي لتلك الحقبة من الزمن .

أما الهدف الثالث الذي سأعمل على تحقيقه ، فهو جلاء التفصيلات الجزئية في مذهب ابن سبعين ، مما صرف عنه التفتازاني النظر ، ولم يتحقق بعد ، خاصة فيما يتعلق بالنظرة السبعينية لوجود العالم والنفس والمعرفة الانسانية المحصلة .

وفي هذا السياق ، حرصت على أن لا أسوق الموضوعات متشابكة كما عالجها ابن سبعين في نصوصه . بل أفردت لها فصولاً مستقلة نسبياً ، بغرض المنهج والتسهيل فقط ، وكما يتسنى الاطلاع المتنامي على الأصول النظرية التي يعتمدها في بناء فلسفته وطرح آرائه وعرض فكره .

وهذا ما دفعني الى الحديث عن أهم الأحداث التي رافقت تطور حياته وطرق تعبيره عن معتقداته ووجهات نظره ، التي أثرت في الأطر العريضة لطرق أدائه اللغوي في عرضه الأسس المكونة مناظيره الخاصة . فشكّل هذا رابع النقاط التي رميت اليها .

وقد أفاد تناولي هذا الموضوع - مجدداً - في العثور على كتاب « المقاليد

الوجودية « لابن سبعين ، الذي هو نسخة رابعة من كتابه : « بد العارف » ،
وأشرت الى وجود نسخة خامسة منه في الاتحاد السوفييتي دأبت للحصول عليها ،
ولم أتلق - حتى الآن - أي رد حول استقصائي وجودها .

كما حققت نفي نسبة كتاب « جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير »
لابن سبعين .

وأظهرت وجود بعض الرسائل ظنَّ بعض الباحثين أنها مفقودة . وقد
استكملت سعياً بالدلالة الى رسائل مذكورة لابن سبعين مما لم يعثر على نسخ لها
بعد ، لم تيسر لسابقي ، وأشرت لجميع ذلك في مواضع .

وقسمة الكتاب المتبعة ثلاثة أبواب ، فيها عشرة فصول : يضم أول الأبواب
الحديث عن ابن سبعين ، مولداً ونشأة ومراحل حياة ، ثم يعرض للثقافات
والاتجاهات الفكرية الرئيسة التي كانت سائدة أو شائعة في عصره ، في اطار البيئات
الاجتماعية التي توزعت سنوات عيشه أثناء اقامته باختلاف البلدان والأقطار .
ويأتي - بعد - عرض الروايات في وفاة مفكرنا ، وصنوف الاختلافات والنتائج
المتحصلة عنها ، لينهي الفصل الأول من هذا الباب .

ويتبع ذلك عرض لمؤلفات ابن سبعين وآراء للمتقدمين والمحدثين فيه تحدّد
بعض جوانب المواقف التي اتخذوها ازاءه ، والأشكال التي رسمت شخصيته
بخطوطها العامة - مستشفة من جملة أحكامهم التقويمية التي أطلقت .

أما الباب الثاني : فهو تحليل لمجمل الميزات والأطر الفكرية التي شهرت ابن
سبعين ، منظوراً اليها من ثلاثة محلات :

أولها : الفقه وما يشتمل عليه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص
المقدسة ، وما يتعلق بذلك من أحوال التأويل الذي كان قد وصل اليه العصر في
تلك الحقبة من تاريخ الفكر الاسلامي في ذلك الصقع .

وثانيها : الكلام الذي استوى علماً لدى المسلمين ، ينطوي على استخدام أدوات الحجاج عن المسائل الدينية وإثباتها ، عن طريق دحض حجج الخصوم وبيان تهافتها ، في حدود ما وصل هذا النوع من النتاج الفكري الى الاندلس والمغرب خاصة .

والثالث فيها : اتجاه التصوف الذي سلك فيه ابن سبعين وعُدَّ قطباً للدين ، يؤخذ برأيه ويتبع ، وتسمَّى به شيعة ومريدون . يدقّق - أثناء ذلك - النظر في مصادر الطريقة السبعينية ومناهلها وتعاليمها التي ارتسمت بها واشتهرت عليها ومآلها .

وقد جعلت ثالث أبواب الكتاب للحديث عن فلسفة الوحدة المطلقة ، ذلك الاتجاه الذي يفرد مفكرنا عن سابقه ، وبه تكتمل صورة فكره ومعتقداته . عرضت فيه الأصول التكوينية والمبادئ الرئيسة التي أصَّلها واتبعها في تكوين مذهبه ، والعقائد التي ارتأها كافية ، قمينة بتحقيق الوجود ، ومعرفة الأوضاع والأحوال المتلاحمة خلَّلها صورُ التحصيل المعرفي والادراك لوقائع حياتنا والظواهر الطبيعية التي تبدَّى في كل آن جديد .

ثم أنتقل لتقرِّي الأصول والبواعث الأخلاقية التي ارتضاها الفيلسوف للمجتمع الانساني التام ، بعد طموحه الى رسم المؤشرات الموصلة اليه ، وتبعاً لمنظومة مبدئية لا يصانع فيها .

واستغرق تقويم الاتجاه السبعيني - أصولاً ومبادئ واشكالات - رابع أبواب هذا الكتاب : فعرضت للأفكار والآراء التي تمَّ بسطها بتحليل يدفع - عن طريق المناقشة - بالأصول الى نهاياتها اللازمة عنها ، ويربط بين ذلك والمعين الديني الذي ضوَّع جهدها الأساس وسلوكها في منظومة الفكر الاسلامي ، تعتمد على نصوصه المقدسة ووقائع مجتمعه السلوكية ، وترمي الى اعادة بنائه بما يتلاءم ونظرة الشمولية التي يرغب فيها .

وقد حصّلت - اكتمالاً لذلك - بعض الجوانب المقاربة للفكر الفلسفي اللاحق
لدى الغربيين ، باعتماد جملة النتائج المترتبة عن الأصول التي اعتمدها ابن سبّعين
وتابعوه - كلّ على حدة - في بناء مذهبه الخاص ، ونقاط الاشتراك المتخلّصة بعد
ذلك الطراز من السعي لمعرفة الوجود .

الباب الاول
ابن سبعين وعصره

الصدف
بأنه

معرفة
لأنه
من
السبب

والتعريف
سبب
في
عن

التي
بعض
والصدف

الفصل الاول من حركة الحياة

تخضع بنية كل شخصية لحملة من القابليات والامكانيات المتباينة ، كما لصنوف من المواقف والحاجات والرغبات ، وللبيئة التي تحياها ضمن اطار معطياتها بأنواعها المتعددة .

وللاطلاع على الاطر الفكرية التي انتظمت اتجاه ابن سبعين ، لا بد من معرفة النشأة الفكرية ومراحل تطور تلك العقلية المبدعة . كما لا بد من التعرف على السمات العامة التي ميّزت المنظومات العقيدية في المجتمعات الاسلامية ، طوال فترة من الزمن ، تجاذبتها فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والنوعية في السلوك السياسي والاقتصادي ، والردود والهيئات الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك .

فالسلوك السبعيني والثقافة التي صدر عنها خلال المراحل التلقينية والتعليمية - والخبرات التي تفاعلت معها ، يصح أن ينظر اليها بما هي مستقاة الفعل سلباً وإيجاباً من الحالة الاجتماعية عامة ، ومن الاوضاع التي اتخذتها الحركة الثقافية في تلك الآونة ، والفلسفية خاصة ، وما ارتبط بها من أحوال متغيرة ذات تأثيرات على المشتغلين بهذا النوع من الجهد العقلي ، وما بها من أمور .

اذ يظهر - في هذا السياق - المدى الذي تشير اليه الاحداث من صنوف الردود التي استدعتها والاسباب التي اقتضتها والنتائج المتحصلة عنها . ويلقي ضوءاً على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اخذتها السلطة ازاء الفكر الديني الفلسفي والصوفي والفقهية ، والاصول المعتمدة في تصنيف المفكرين .

ثم تبدو دوافع الاجراءات التي اتبعت بحق الذين خرجوا على ما كانت -
الحكومات الرسمية تقره من أساليب للبحث والتأليف ، تقترب وتبتعد التقاءً
ومعاندة تبعاً لما تمليه الظروف والسياسات الاجتماعية الدينية .

ان حركة الحياة السبعينية لم تكن منعزلة عن تيار الحياة العامة ، بل ان نقاط
التقاء وابتعاد الواحدة عن الاخرى تتحول الى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن
الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرس مفكرنا حياته
لتحقيقها وتوكيد وجودها . وتبدو آراء الآخرين ومواقفهم ، حباً أو كراهية - أنساً
أو نفوراً ، ذات شأن لا ينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي يساعد الالمأم
بها على بناء الاحكام البديلة ، سلباً وإيجاباً ، مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو
المستقبل .

مولده ونشأته الفكرية :

ولد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي
الغافقي في (رقوطة) من أعمال (مرسية) بالاندلس ، من أسرة كريمة النسب
والمحتد ، عام (٦١٤ هـ - ١٢١٧ م)^(١) أواخر عصر الموحدين .

وقد أمضى طفولته وسني مراهقته ، كما نخبرنا أحد تلامذته * بعيداً عن
« اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية وعزف عن « الرياسة
العرضية المعول عليها عند العالم ، مع كونه وجدها في آبائه . . وهي الآن في
اخوته . وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الاساتذة الاندلسيين ، حتى توافر
له التكوين اللغوي والديني والفلسفي . وقد اطلع « على القوانين المتقدمة كلها
الشرعية والفلسفية والادبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة^(٢) ، من أول

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ٢٠ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . ابن تغري
بردي : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٣٢ .

* يحيى بن محمد بن احمد بن سليمان البلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . وقد نقل صاحب نفح الطيب ج
٢ ص ١٩٧ - ٢٠٠ « ما يتعلق بالغرض مما في الرسالة في شأن الشيخ ابن سبعين » الذي اختصر اسمه على
الشكل ٥ فعرف بأبن دارة أو - الدائرة لان الدائرة علامة الرقم ٧٠ عند المغاربة .

(٢) كذا وردت ، وصوابها : حصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة .

مبدأ العالم الى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، وسهملها ومخصصها ، وفك غوامضها »^(١) .

وكان ابن دهاق * في جملة أولئك الذين قيل ان ابن سبعين قد استفاد منهم ، حيث أخذ عنه التصوف^(٢) ، وكذلك الحراني * وتلميذه البوني * اللذان استفادا منها في اضطلاعهم بعلم الحروف والاسماء .

« اشتغل ابن سبعين بعلم الاوائل والفلسفة ، فتوَلَّد له نوع من الاتحاد وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء »^(٣) وكان نه « علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة »^(٤) و« يؤدي ما عنده من المعاني أداء حسناً »^(٥) . فزاد ذلك هجوم فقهاء الاندلس عليه ، وأذكى اشتداد الحملة ضد آرائه الجريئة المخالفة لما هي عليه جماهير المسلمين ، في وقت بدأ فيه ضعف سلطة حماته من الحكام^(٦) .

اضطر الى مغادرة الاندلس حوالي سنة (٦٤٠ هـ) مع فريق من أتباعه الذين صحبوه في رحلته ، تاركاً (غرناطة) التي كان دخلها في طريقه الى شمال

-
- (١) شارح رسالة العهد لابن سبعين . مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١١ .
* ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الاندلسي الاوسي ، يكنى بأبي اسحق ، ويعرف بابن المراء . اشتهر في مالقة ومرسية بحفظه الحديث والتفسير والفقه والتاريخ وبتخصصه في علم الكلام والتصوف . وجميع تصانيفه « نافعة في أبوابها حسنة الوصف والمباني » . مات بمرسية سنة (٦١٠ هـ) .
(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المفردى . فتح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .
* ابو الحسن بن علي بن محمد بن ابراهيم بن محمد الحراني ، سكن حماء واشتهرت عنه حكايات عجيبة . وكان فائق اللسان في علم الحروف والاسماء ، عارفاً بمراتب الخواص مات سنة (٥٣٨ هـ) . انظر : البوني . شمس المعارف الكبرى ج ٤ ص ١٤١ .
* احمد بن علي يوسف القرشي ، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحمي الدين . ولد في (بونة) بالجزائر ، واشتهر بضلوعه في علم الحروف والاسماء ، خاصة في كتابه (شمس المعارف ولطائف العوارف) . مات سنة (٦٢٢ هـ) انظر : حاجي خليفة : ج ٢ ص ١٠٦٢ .
(٣) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٦١ .
(٤) الغبريني : عنوان الدراية ص ٢٠٩ .
(٥) احمد أمين ، ظهر الإسلام ج ٣ ص ٧٠ . اثير بالمناسبة الى أن احمد أمين أخطأ في هذا الموضوع اذ نسب لـ الحق حادثة لقاء أخيه ابي طالب « بابا روما » موفاً من ابن هود . انظر : شكيب أرسلان : الخلل السندية ج ٢ ص ٥٠١ .
(٦) انظر : الفصل الثاني من هذا الباب . Macdonald : Muslim Theology . 265 .

افريقيا^(١). فنزل (سبتة) وعكف على التصوف ، دراسة وتدريساً ، ولقي استحساناً لدى العامة التي غشيت مجلسه^(٢) ، وبعد أن « كان علم الفلسفة قد غلب عليه ، فأراد ان يظهره مستتراً في سترٍ وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله »^(٣) .

تزوج ابن سبعين من امرأة موسرة اعجبت به في سبتة ، وشيدت له منزلاً أقام فيه وزاوية للعبادة^(٤) . وقد أنجب منها ذكراً أسماه « محمداً » أو « أحمد » ، ولقبه شهاب الدين ، أو نور الدين ، واليه وجّه رسالته (النصيحة) التي يقول فيها : « وسميتها النورية منسوبة الى لقبه . فانها مرسومة برسمه ومشهورة باسمه »^(٥) . ولبت محمد بن عبد الحق في المغرب حتى وفاته (سنة ٦٦٦ هـ) في حياة أبيه^(٦) .

قضى ابن سبعين الفترة الخصبة من حياته الفكرية والنفسية في المغرب ، حيث « ألف معظم أعماله . وهناك دارت مناظراته العنيفة مع الفقهاء ، من أعداء الفلسفة والتصوف ، فظهرت عليهم حجته ، وخصمهم بمثانة استدلاله وسعة اطلاعه ، فاستطارت شهرته بالآفاق .

أوغر ذلك « صدور الفقهاء عليه فراحوا يتهمونهم بالكفر . . واضطر حاكم سبتة (ابن خلاص) الى طرده منها »^(٧) . فسكن (العدو) ثم (بجاية) ، حيث لقيه أناس كثيرون « أخذوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة »^(٨) .

(١) ابن الخطيب : المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ .

(٣) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٤) اقتبسه بدوي والتفتازاني عن كولن ، من : Archives Marocaines, XXV, P. 181 .

(٥) ابن سبعين : الرسائل ص ١٠٩ .

(٦) الفاسي : المرجع المذكور ج ٢ ص ٣٠١ .

(٧) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين ص ٣ .

(٨) الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ وتالياتها .

لكن المقام لم يطب له « إذ لما توافرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زياً وانتبازاً
ونحلةً وصُحبةً واصطلاحاً ، كثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعارض ،
وقليت موضوعاته وتعاورته الوحشة »^(١) .

فدخل (قابس) في تونس ، ولم يمكث فيها ملياً بعد ان اتهمه شيخ الفقهاء
أبو بكر بن خليل السكوني بالزندقة ، فقد انقطع مقامه فيها سنة (٦٥٢ هـ) *
بسبب ما جرى بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب من خطوب يطول
ذكرها^(٢) .

خلف ابن سبعين المغرب الى مكة ، ماراً بمصر ، التي كان قد وصل اليها
صيته الموسوم بالكفر والخيانة عن سواء السبيل ، مع رسول أوفده فقهاء المغرب
لينقل أنه « ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق »^(٣) ، فما أطل بمصر بقاءه . لكنه
لزم مكة حتى وفاته .

وقد لقي ابن سبعين من شريف مكة « ابي نمي ، محمد الاول » وافر الرعاية
والاحترام فذاع صيته وأمر سخائه ، وانتشر علمه ، وكثر أتباعه ، واعتهد أهل مكة
على أقواله واهتدوا بأفعاله ، ولا سيما بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه ، حتى لقد بلغ
من التعظيم الغاية^(٤) .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .
* أورد بدوي أن « خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ ، وهو في الثلاثين من عمره . ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب
حوالي خمس وعشرين سنة » (مقدمة الرسائل ص ٣) . وهذا خطأ . لأنه يعني أن ابن سبعين غادر الاندلس
وعمره يقل عن عشر سنوات ، ولا معنى - آنذا - لما تواتر من شهرته وطريقته وأتباعه . وهو مخالف لما ذكر
بدوي نفسه عن حال خروجه . والصواب ما أثبت (انظر : المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦) .

(٢) المقرئ : الموضع نفسه .

(٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٥ .

(٤) ابن الخطيب : المرجع المذكور ص ٢٨٢ .

الامور السياسية والاجتماعية :

ترافقت طفولة ابن سبعين والمدة التي قضاها في الاندلس ، مطلع حياته ،
بمجموعة من الاحداث السياسية والعسكرية الهامة على مستوى الحياة الاجتماعية
والردود الثقافية والاتجاهات الفكرية في تلك المنطقة .

فقد هزم (الموحدون) * في موقعة (العقاب أو التل) سنة (١٢١٢ م)
بمشارف قرطبة * ، على نحو أدى الى اخراجهم عن شبه الجزيرة العربية^(١) .

كان قائد الجيش العربي الخليفة محمد الناصر (١١٩٩ - ١٢١٤ م) ابن المنصور ، ومعه ستمائة ألف . وكان في الجانب المعادي جيش (الاوراغون) بقيادة ملكها ، وجيش (نافار) بملكها ، وجيش البرتغال المؤلف من (الهيكليين) وسواهم من الفرسان وأمير جميع هذه الوحدات (ألفونسو الثامن) ملك (كاستيل) وفي جنوده بعض - المحاربين (الصليبيين) الفرنسيين . وقد وقع بالعرب دمار بالغ ، حيث لم ينج الا ألف^(٢) .

فأدى ذلك الى ان تصبح الاندلس لقمة سائغة لفتحها ، يقاسمها الامراء
الاغراب والعرب * .

* حركة دينية سياسية قام بها رجل من قبيلة « مصمودة » البربرية ، اسمه محمد بن تومرت (حوالي سنة ١٠٧٨ - ١١٣٠ م) اتخذ لنفسه لقب المهدي ، ونادى بأنه جاء لحياء السنة الاسلامية الصحيحة . فدعا ابنائه قبيلته والقبائل الاخرى الجائعة من أهالي جبال الاطلس بمراكش الى مذهب التوحيد ، انتصاراً لعقائد السلف واحتجاجاً على التآدي في نسبة الصفات الى الله - الامر الشائع بين جماعات اسلامية كثيرة آنذ - وقد سمي أتباعه بالموحدين من بعده . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبرج ٦ ص ٢٢٥ .

* على بعد سبعين ميلاً منها .

(١) حتي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج ٣ ص ٦٥٢ .

٢) المصري : نفع الطيب ج ٢ ص ٦٩٦ .

كان من بين أولئك الأمراء العرب الذين استغلوا بمناطقهم عن الجسد الام « بنو نصر » في غرناطة . وقد ألما أقوى جماعة أحييت معالم السلطة الاسلامية لآخر مرة في الاندلس ، وقد أسس هذه الدولة (١٢٣٢ - ١٤٩٣ م) محمد بن يوسف بن نصر (١٢٣٢ - ١٢٧٢ م) ، وأرجعوا أصلهم الى سعد بن عباد من قبيلة الخزرج في المدينة ، وسقوا (بني الاحمر) نسبة الى اهر الشعر ، محمد المذكور . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبر ج ٤ ص ١٧٠ وما بعدها . خليفة ، مراد ، الشرقاوي : تاريخ العرب في افريقية والاندلس ص ٢٥٧) .

وكانت الحكومة الموحدية - عندئذٍ - حكومةً دينية (ثيوقراطية) يعاون الامام فيها صحبه العشرة الأوائل المسمّون بالجماعة ، في ما يمكن وصفه بالوزارة ، وكان هؤلاء يضطلعون بمشورة الامام في جلائل الامور . بيد أنه كان الى جانب هؤلاء افراد آخرون من ذوي النفوذ ، كان الامام يرجع اليهم في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية الهامة . ثم كان هنالك من صحب المهدي (أهل خمسين) وهم يشتركون في بحث الشؤون التي تلي اهميتها ما ذكر ، ثم (اهل سبعين) الذين يشركون في بحث بقية الشؤون^(١) .

قامت الدولة الموحدية في بدايتها على فكرة الامامة والتوحيد ، فلما توفي المهدي بن تومرت ، قام في رياسة الدولة زعيم لا يتشع بثوب المهدي او الامامة الروحية واتسعت رقعة الدولة ، وعظمت صولتها العسكرية والسياسية ، وتحولت الخلافة الموحدية على يد عبد المؤمن الى « ملك دنيوي باذخ، وغاضت فكرة الامامة المهدي شئناً فشيئاً ، وان كانت الدولة الموحدية قد لبثت حريصة على تقديس ذكرى المهدي ، ونعته دائماً في الخطب والرسائل الرسمية بالامام المعصوم ، المهدي المعلوم ، وذكر اسمه في السكة ، والمناداة بشعائره البربرية القديمة في أوقات الصلاة »^(٢) ، فعدت العقيدة الموحدية مجرد شعار اسمي .

وقد وضع عبد المؤمن لتنظيم الموحيدين نظاماً جديداً غير الذي وضعه ابن تومرت صنّف الموحيدين في ثلاث طوائف :

١ - طائفة السابقين الأولين ، وهم الذين سبقوا الى مبايعة الامام المهدي أو غزوا معه ، أو صلّوا خلفه ، والذين اشتركوا في موقعة البحيرة الفاصلة سنة (٥٢٤ هـ - ١١٣٠ م) .

٢ - طبقة الذين دخلوا في زمرة الموحيدين منذ موقعة البحيرة حتى فتح وهران سنة

(١) ابن العطان : نظم الجمان . ص ١٠ و ٣٣ .

(٢) محمد عبد الله عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس . ج ٢ ص ٦٣٠ .

٣ - الجماعات التي دخلت في زمرة التوحيد منذ فتح وهران وما بعدها .

وقد حافظ في هذا الاطار التقسيمي على هيكل النظام القبلي السائد في ذلك الوقت و« غلب منذ ذلك الحين لون الخلافة الديوي بتضخم صرحها السياسي ، وتحولت في الواقع الى ملك باذخ »^(١) . وكانت المعاملات والمناصب والمراتب الاجتماعية تتأثر بهذه التقسيمات وتحسب حسابها .

أما بالنسبة للاوضاع في المغرب^(٢) ، فقد كان الموحدون قد انقضوا بمراكش على عبد الواحد المخلوع (٦٢١ هـ - ١٢٢٣ م) وخنقوه ، وخلص الأمر « للعادل » الذي عزل ، بعد ، بتواطؤ « عرب الخلط » و « بربر هسكورة » ، فخنق على يد الموحدين أيضاً .

وقد انتصب « ادريس » أميراً باشبيلية (٦٢٤ هـ - ١٢٢٦ م) وتلقب بالمأمون ، وثار « محمد بن ابي الطواحين الكثامي المتنبى » في (غماره) سنة ٦٢٥ هـ - ١٢٢٧ م) ومثله « محمد بن يوسف بن هود الجزامي » في (سرقسطة) بالسنة ذاتها .

وفر « يحيى بن الناصر » الى (تينمل) سنة (٦٢٦ هـ - ١٢٢٨ م) ، وجدد أشياخ الموحدين البيعة للمأمون الذي توفي آخر يوم (٦٢٩ هـ) بعد حصار سبتة ، فبويع ابنه « عبد الواحد » الملقب بالرشيد ، حيث طارد يحيى وأمين الموحدين المشغبين .

وقد انضم الاشبيليون واهل سبتة للرشيد سنة (٦٣٥ هـ - ١٢٣٧ م) ، ومثلهم ابن الاحمر الذي عاد الى الحظيرة الموحدية من جديد سنة (٦٣٦ هـ

(١) عنان : المرجع نفسه ص ٣٩٨ وتاليتها .

(٢) انظر : عبد العزيز بن عبد الله : تاريخ المغرب ج ١ ص ١٣٠ وما بعدها

١٢٣٨ م) .

وتعتبر الفترة الواقعة بين (١٢٠٤ - ١٢٧٦ م) بالنسبة للمغرب عصر جمود وانحلال ، فقد قضى المغاربة هذه الفترة في الجهل والتأخر في وقت اقتسم فيه التربع على عرش الدولة المغربية ثلاثة ملوك^(١) ، هم :

١ - اليزيد بن محمد ، وقد حكم من (١٢٠٤ م الى ١٢٠٦ م) . وكان قوي الارادة حاول بكل ما أوتي من قوة ان يحتل سبته ، لكن أخاه هشاماً ثار عليه فاضطر لترك حصارها قاصداً مراكش لمحاربة أخيه ، فمات أثناء الحرب .

٢ - سليمان بن محمد ، خلف سابقه وكان رجلاً صالحاً فاضلاً فقيهاً زاهداً في الدنيا ، ولم يكن من رجال السياسة ، فلم يهتم بنظام الدولة او الجيش ، لذا كثرت الثورات في عصره وضعف المغرب ، واشتد طمع زعمائه في القضاء على الدولة فتحقق لهم ذلك سنة (١٢٣٨ م) .

٣ - ولي الامر ، بعد ضعف سليمان ، ابن أخيه عبد الرحمن بن هشام حتى سنة (١٢٧٦ م) . وكان فاضلاً متديناً قوي الارادة . استطاع ان يعيد للدولة العلوية بعض مجدها الغابر .

واستمرت الازمات الاقتصادية في المغرب طوال أيام الفتنة والحروب الاهلية بين الرشيد والخلط والرشيد ويحيى بن الناصر ، وخفّت حدّتها أيام السعيد والمرتضى ، وكان القحط يقترن بوقوع الوباء^(٢) . وفي سنة (٦٤٧ هـ) وقعت بمدينة سبتة واحوازاها مجاعة عظيمة وغلاء فاحش ، بسبب الفتن والحروب الاهلية المستمرة^(٣) .

وكان صدى هذه الأزمات الاقتصادية يحدث أثره في الأندلس . وكان من أثر

(١) محمد بن عبد السلام بن عبود : تاريخ المغرب ج ٢ ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٢ ص ٦٢٧ .

(٣) ابن عذارى : البيان المغرب في اخبار الأندلس ص ٣٤٧ .

المحن والأحداث السياسية في الأندلس أن كانت أهوال الغلاء والجوع تعصف بالناس من آن لآخر . وحدث ذلك في بلنسية حين حصارها ، ووقعت شدة مماثلة بأشبيلية وقت حصارها ومات كثير من أهلها بسبب الجوع^(١) .

وبعد سقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، ظلت الدعوة الموحدية في تونس حيث أقيمت على أيدي الحفصيين* (٦٣٦ هـ - ١٢٣٨ م - ٩٤١ هـ - ١٥٣٤ م) ، فقد أسس هؤلاء دولة مستقلة امتد نفوذها من طرابلس شرقاً الى سبتة غرباً ، وأعلن أبو عبد الله محمد بن زكريا نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين المستنصر بالله ، سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م)^(٢) .

أما أوضاع مكة التي تتصل بذلك فتبدأ منذ ظهر « أبو نمي محمد الاول » للمرة الأولى سنة (٦٤٧ هـ - ١٢٤٨ م) على المسرح السياسي فيها . فقد كتب له والده « الحسن بن علي بن قتادة » حاكم مكة ، يستنجد به من ابن عمه « راجح بن قتادة » الذي ينوي مهاجمته بقوة من المدينة .

خرج أبو نمي ، وهو لا يتجاوز السابعة عشرة أو الثامنة عشرة ، ومعه أربعون من قومه ، فقطع الطريق على الغزاة وهزمهم . ودخل « الموفور النشاط المعروف بالشجاعة » مكة ، منتظراً ، فأكرمه أبوه ، واتخذ شريكاً له في الإمارة . فكان ذلك « أول شراكة ابتدعت في إمارة مكة » . وفي هذه الأثناء دالت دولتا الأيوبيين والعباسيين اللتان « كانتا تهيمنان على المقدرات السياسية في الحجاز الى حد ما »^(٣) .

(١) المرجع نفسه ص ٣٨١ وتاليتها .

* هم فرع من الموحدين ، ينتسبون الى الشيخ حفص يحيى بن عمر الهنائي ، من أحد بطون مصمودة ، الذي قام بدور هام في نشر دعوة المهدي محمد بن تومرت واسناد الخلافة لعبد المؤمن ، ودعم نفوذ الموحدين في المغرب والأندلس ، بفضل زعامته لقبائل مصمودة التي تعتبر أكبر قبائل المغرب كافة . (انظر : المراكشي : المعجب ص ٣٣٩ وما بعدها)

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٧ وما بعدها .

(٣) احمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها .

وبعد أن تداول « الحسن » وعمه « راجح » و«ابناؤه الحكم في مكة - غصباً - ثمانى مرات ، « ومُنيت مكة خلال هذه الفترة بغلاء عظيم وعطش بيعت فيه شربة الماء بدرهم كما بيعت الشاة بأربعين درهما تغلب أبو نمي وابن عمه ادريس على « غانم بن راجح » وانتزعا منه الامر عام (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) ، واضطلع الاثنان بالحكم في مكة مشتركين ، وقد دافعا ضد الطامعين بها مراراً ، وسفكت دون ذلك دماً كثيرة .

بقي أبو نمي في الحكم حتى وفاته (٧٠١ هـ - ١٣٠١ م) تاركاً نحو ثلاثين ولداً ، كان يعتدُّ بأكثرهم في ما مرَّ من شدائد . وقد بايع شريف مكة وأهل الحجاز سنة (٦٥٧ هـ - ١٢٥٩ م) الخليفة الحفصي في تونس باعتباره وارثاً للخلافة العباسية التي كان قد انقضى على زوالها سنة واحدة . على أيدي التتار وقتل المستعصم العباسي ، ودعي له على منابر مكة ، ولقب بأمر المؤمنين^(١) .

وقد أكسبت هذه البيعة الخلافة الحفصية صبغة شرعية ، وأقيمت الخطبة للخليفة الحفصي على منابر المغرب ، كما أقيمت له الخطبة على منابر الأندلس بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب .

وقد فوّت هذه البيعة الفرصة على مصر التي كانت حريصة على مدّ نفوذها الى الحجاز والسيطرة على تجارة البحر الاحمر ، حيث عمل السلطان « بيبرس » على احياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) ، وقد رغب من وراء ذلك في « تقوية عرشه وجعل حكمه شرعياً في البلاد ، كما كان يرمي الى مدّ سلطانه على الحجاز والبحر الاحمر ، والى اضعاف نفوذ الحفصيين في المشرق »^(٢) .

تلك هي الأطر السياسية العامة للبيئات الاجتماعية التي تقلّب عيش ابن

(١) السلاوى : الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى ج ٢ ص ١٩٦ وما بعدها .

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٩ .

سبعين في أقطارها : طفولة بعيدة عن كل شغل سياسي تجتذبه الفتن والثورات -
والحركات الانفصالية في أصقاع الأندلس وأمصارها . وشباب تتلامح في مخيلته
مناصب الزعامة المتاحة لكل أسرة عريقة ، حولها من الرجال المحاربين ما يؤمن لها
الاستقلال الذاتي وانشاء الدولة . ورجولة تسمع بأنباء القتل والخنق وتترأى وجوه
المغتالين في مخيلتها بين آونة وأخرى ، وتحمل الى الأسماع الأخبار المتداولة أسباب
الخوف مع كل مستقص الأمر في الدولة أو عابر سبيل .

وكهولة تستقر برعاية رجل ، أبي نمي ، استتب له البقاء في السلطة حاكماً مع
قدوم ابن سبعين الى مكة (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) بعد أن انتصر على جميع
محاولات - الاستيلاء على مقاليد الحكم والتخلص منه .

وتروي الأخبار أن محمداً هذا أصيب في إحدى الوقعات بجروح قاتلة في
رأسه فتولى ابن سبعين معالجته ، وصنع له غطاء للرأس خاصاً^(١) ، مكّنه من
التغلب على الاصابة وأبراه . فلما تحقق هذا على يديه ، حاز من المكانة العالية ، ما
لم يحظ به سواه ، وفضل في رهط البلاط وأصحاب الرأي والاستشارة . وطابت
بذلك نفس مفكرنا ، وأعطى الناس نموذجاً في التأمل والتخيلة حسناً ، حتى لقد
جاور بغار « حراء »^(٢) يرتجي السمو .

وأثر جميع ذلك في تناول ما عرض له من أفكار وآراء ومشكلات ، أو قضايا
خلافية في الدين والفلسفة ، والحياة عامة .

الحركة الفلسفية والثقافية :

وكما تؤثر الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية في البيئات الاجتماعية ،
والسلوكات الفردية ؛ كذلك فعلت الثقافات التي سادت في الاقطار التي انتقل ابن

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

سبعين من بعضها الى بعض ، طلباً لانقاذ حياته تارة ، وصوناً لابداعه من ضغط المنع تارة أخرى .

ولقد أدى ذلك إلى جملة من السمات التأليفية ، ظهرت في الموضوعات التي طرقها مفكرنا ، يعبر عن وجهات نظره في مشكلات وقضايا عصره ومجتمعه الشاغلة ، من طرف ، ويحقق تلاؤمه الشخصي مع المجتمع الذي يعيش فيه ، من طرف ثانٍ . فيعطي ، ويمتنع ، وتختلف - في كل ظرف - أساليب الكف والمنح ، وتختلف التطورات بالأوضاع .

وكان للنزعة العلمية التي غلبت على معظم الخلفاء الموحدين ، أثر كبير فيما جرت عليه الدولة الموحدية طوال أيامها ، من رعاية للعلماء والمفكرين من كل ضرب ومنزع ، وحشد لها لعلام الكتاب والمفكرين حول البلاط الموحيدي ، « حيث جرت الخلافة الموحدية على سياسة اطلاق حرية البحث والتفكير »^(١) وشجعوا كل طريف ومجتهد .

الا أن السمة المميزة لسير الحركة الفكرية الاندلسية منذ أواخر القرن السادس الهجري ، هي تماوجها وعدم استقرارها . ثم لما وقع الانهيار العام في شرقي الاندلس ، وسقطت بلنسية وغيرها في أيدي الاوراغونيين (٦٣٦ هـ - ٦٤١ هـ) غادرها العلماء والخاصة . فاضطربت في تلك الفترة أوضاع الحياة الاجتماعية ، واستأثر باهتمام الناس الاتجاه « الى العلوم الدينية والآداب ، بينما لم تحظ العلوم الدنيوية المحضة منها الا بالقليل النادر »^(٢) .

وكانت الثقافة الأندلسية أقل تنوعاً عنها في المشرق ، وكان أهلها يأخذون بمذهب (مالك) في الفقه والعقائد ، حتى انقرضت دولة بني أمية وظهور ملوك الطوائف ، الذين وجد خلال عصرهم بالاندلس « أعلاق من العلوم الفلسفية ،

(١) محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٤ ص ٦٤٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦٤٩ .

كانت أفلتت من أيدي المنصور بن عامر وأعوانه ، وأخذت الرغبة في طلبها تزداد شيئاً فشيئاً . . وأتت ثمرها بعد دخول مؤلفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا « (١) .

ويدل البحث في الثقافة الأندلسية ، والأصول التي اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والإسلامية ، من مفكرين وباحثين على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية » (٢) .

وخلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، « فلم يتقيد أحد منهم بمذهب معين من جهة ولم يدرسوا مذاهب المشرقيين دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تتيح لهم هذه الدراسة أن يبتكروا مذهباً أو يستحدثوا اتجاهات ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في إطار المذاهب المشرقية » (٣) .

ونظراً للاوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التي سادت الفترة التاريخية لتلك المنطقة - مما مر معنا - فقد اجتهد أصحاب الفلسفة والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدنّ والتسك » (٤) .

ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان ، هما الأفلاطونية الحديثة والارسطية . تمثل الاتجاه الأول بمحمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١ م) الذي يعتبر أول مفكر « أصيل » أطلعه الأندلس الإسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته « فاتهم بتلقين تلامذته بدعة الاعتزال ، ونشره آراء (انباد

(١) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٢ .

(٢) أسين بلاسيوس ، وقد نقله عنه بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥ وما تليها .

(٣) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في الشر العربي ص ٣٣٧ .

(٤) بالثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وقليس) التي تنحو نحو وحدة الوجود . ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كَوَّنَهَا الاسكندرانيون » ، فقد ذهب الفقهاء الى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة ^(١) .

لكن الظروف التي خلقتها المنصور بن عامر وتمسكه بالحمية للدين ، أدت الى توقف تطور الفلسفة ودراساتها في الاندلس ، بحيث لم تنشط الا بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي .

وقد ساد نواحي الاندلس في ذلك العصر نسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأويل ، الى الفلاسفة العقلين الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة المشائية مع أبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألف كتابه (تقويم الذهن) موجزاً آراء أرسطو في المنطق بأمانة ودقة . ثم تتابع المفكرون الاعلام أمثال : البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما توافر ببلاد الاندلس منذ أقدم العصور الاسلامية ، زهاد اجتهدوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طواعية ، يمشون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ويمتنعون عن التداوي بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لاقتداء الاسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة ^(٢) » .

وبعد أفول نجم أولئك الفلاسفة ظهر من جمع بين الفلسفة والتصوف ،

(١) المرجع نفسه ص ٣٢٧ وما بعدها .

(٢) بالثبوت : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

وأطرف في ذلك بعيداً ، أمثال محيي الدين بن عربي (١١٦٤ - ١٢٤٠ م) ومفكرنا ابن سبعين .

ولم تكن هذه الروح أو تلك المؤثرات والردود الثقافية والعقيدية والفلسفية ، حصراً في بلاد الاندلس وحدها ، بل كانت تجتازها الى بلاد المغرب ، لما كان بينهما من الاتصال بالتجاور ، ولاجتماعهما في دولة واحدة غالباً ، فتشابهت الاوضاع وتكررت الحالات وجرى الاتصال أخذاً وعطاء .

والقرن الرابع الهجري أول عهد المغرب بالفلسفة ومباحثها ، بعد أن نقلها الفاطميون مع دعوتهم ، ومزجوا عقيدتهم بمسائلها^(١) . فأخذت تظهر في ربوع المغرب مكروهة مضطهدة ، يحرمها العامة والفقهاء . وقد ذاعت كتب الفلسفة بعد انتهاء دولة الموحدين حيناً ، وخمدت حيناً آخر ، بعد أن « ألفت الاندلس بأفلاذ كبدها من أهل تلك المملكة بالجلء الى أفريقية ، ولم يلبثوا أن انقرضوا ، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة ، لعسر قبول أهل العدو لها ، وصعوبتها عليهم ، ورسوخهم في العجمة البربرية »^(٢) .

فالفلسفة - في هذين الصقعين - ما كادت تشرق وتينع حتى كان (نفي ابن رشد) واحراق كتبه ، وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، بحجة أن أصحابها خاضوا في بحور الاوهام . . فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق . . بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين . . وباطنها مصرّح بالأعراض عن الله^(٣) فسببت هذه الاجراءات ضد الفلسفة كبوة لم تُقلْ عذرتُها على نحو جبير * .

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الادب في الاندلس ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٦٥ .

(٣) منشور حظر الفلسفة . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ، وأنشأه عبد الله بن عياش . أورده كاملاً : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ص ٦٣ وما بعدها ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها .

* لا بد في هذا الموضع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والمغرب الاوروبي في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذيوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها . فقد منع المجمع المنعقد في باريس (١٢١٠ =

الا أن هذه الاجراءات القمعية لم تنجح في ايقاف حركة التقدم الثقافي وازدهار المد الحضاري الذي أصاب المنطقة ، خلال رده من الزمن غير يسير . فقد ظهرت اشراقات مضيئة في الادب واللغة والتربية ، ووضعت كتب ومؤلفات على جانب من الاهمية عظيم^(١) ، ولا سيما بعد أن وفد الى الاندلس ، وغرناطة خاصة « كثير من أبناء الشام واليهود »^(٢) ؛ وراجت صناعة الورق المحلية التي سرت من مراکش في منتصف القرن الثاني عشر ، بعد انتقالها من الشرق^(٣) .

في حمأة تلك التيارات الزاحرة بالاحداث - توتراً وخموداً - والافكار المتصارعة ، والمجادلات العنيفة والسياسات المتعاندة والمناظرات بين دعاة الفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة المتنازعة ، وفي اطار التعبير عن مشكلات العصر وهمومه ومعالجة قضاياها المشكلة وعيوبه ، وضع عبد الحق بن سبعين مؤلفاته وصنّف رسائله ، وأرسى قواعد مذهبه ، متأثراً بجميع ما قدّمته جوانب الثقافة المتنوعة التي حملها ، فجاء ما كتب شاهداً على العقل المكوّن والمكوّن .

أما شأن مكة - في هذا المنظور - فيبدو في حالة أكثر هدوءاً ، فيما يتعلق بالاحداث السياسية المتأججة في المنطقة ، كما أنها أبعد تأثيراً عن مركز الثقافة الرائدة الغنية بصراعات الافكار المتناقضة . وقد ساعد تشبّث أبي نمي بالسلطة واصراره الدائم على الاحتفاظ بها ، ونجاحه في ذلك رغم الأخطار ، على تحقيق قدر من الاستقرار الاجتماعي لا ينكر .

ومكّن هذا الجو الشيخ ابن سبعين ، وقد أتعبته الأسفار ، ومالت به عناية

= م (قراءه مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية ، تحت طائلة الجرم . وفي عام (١٢١٥ م) منع أحد مبعوثي البابا أن تدرس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون الغيبات والفلسفة الطبيعية وأصدر غريغوار التاسع سنة (١٢٣١ م) تفويصاً بإزالة فساد أرسطو . (انظر : البير بايه : تاريخ الفكر الحر ص ٦٩ وما بعدها) .

(١) جرجي زيدان : تاريخ ادب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) المقرئ : نفح الطيب ج ١ ص ١٠٩

(٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

الحاكم وحمايته الى الاغراء بالسكينة والتدبر ، من قطع شوط بالغ في تدريسه ونشر مذهب اعتقاده . فمضى في طريق رياضاته الفكرية والنفسية ودعوته الأخلاقية ، لا ينغص عليه عيشه إلا نفر من الحاسدين أو المخالفين في الاعتقاد ، قصرُوا عن النيل منه ، وامتنع عليهم .

ويستشف من انشائه « بيعة أهل مكة » مدى اعتماد حاكمها على آرائه أو ثقته به ، وتقريبه من سدة الحكم وأمور السياسة ، أو الامور الاجتماعية والهيئات التي تتخذها الدولة . ففي هذه المرحلة - وبعد أن كان ابن سبعين قد أرسى الدعائم النظرية كاملة لمذهبه - اتسم سلوكه بالعمل أكثر من النظر . حتى لقد كان الجزء اليسير من مؤلفاته الوجيزة التي كتب في مكة - أعني رسالة النصيحة (أو النورية) التي وجهها لابنه محمد في المغرب - يهتم بالعمل والسلوك تصديقاً للأصول الايمانية المتعلقة المحصلة .

ومثل ذلك مناقشاته العلماء الوافدين الى مكة ، فقد روى الشيخ صفى الدين الهندي : « حججت سنة ست وستين ، وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة ، فقال لي : لا ينبغي لك المقام بمكة ، فقلت له : كيف تقيم أنت بها ؟ قال : انحصرت القسمة في قعودي بها ، فان الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي الى أشرف مكة ، واليمن صاحبها له في عقيدة ، ولكن وزيره حشوى يكرهني »^(١) .

ويستمر النشاط الذهني الباحث ، تأملاً في غار حراء ، وممارسة في محبة الناس وودهم وأملاً غامراً في ادراك الحقيقة ، بعد أن سرت في أوصال الجسد مؤثرات سني الشيخوخة وهواجس الراحة وكوامن النفس المكابدة من عناء طويل السبيل .

(١) ابن شاكِر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

وفاته :

مات ابن سبعين في مكة سنة (٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م) * على الأرجح ، وفي وفاته ثلاث روايات :

مفاد الرواية الاولى أن عبد الحق وافته المنية فقضى (١) .

أما الثانية فتري أنه قد مات مسموماً (٢) ، بفعل خصومه الذين حنقوا عليه وتميزوا منه غيظاً ، لما كان يتمتع به من حظوة عند أمير مكة ويد طولى في توجيه دفة الحكم ، فأوغروا الصدر عليه ، وتم قتله بأمر من « الملك المظفر » صاحب اليمن ** ، وبتحريض « وزيره الحشوى » الذي كان يكره ابن سبعين ، كما مر .

وتحكي ثالث الروايات أن عبد الحق قد « فصد يديه ، وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات » وقد أخذ بها كثيرون أولهم الشيخ شمس الدين الذهبي (٣) .

* ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ . المفري : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ - التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥ .
(١) ابن الخطيب : الموضوع ذاته . ابن كثير : الموضوع السابق . الغبريني : الموضوع نفسه
(٢) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

** قال بذلك « كولن » : Archives Marocaines, XXX, P. 181 .

(٣) تاريخ الاسلام ج ٣٠ ص ٢٨ . وقد ترجم الذهبي ابن سبعين في كتابين - احريين له ، قائلا : « مات في مكة الشيخ قطب الدين عبد الحق بن سبعين الموحد الصوفي الفيلسوف ، كان من رؤوس الفائلين بوحدة الوجود ، وله تصانيف وأتباع يأتون يوم القيامة تحت لوائه . مات في شوال كهلا . ولم يزد . (انظر : دول الاسلام ج ٣ ص ١٣٠ وتالياتها . العبر في خبر من غبر ج ٥ ص ٢٢٩ وتالياتها) . ومن الذين اثبتوا هذا الوجه : ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

[illegible]

الفصل الثاني مؤلفات وآراء

يظهر التتبع الخطي لاطارات الحياة التي عاشها ابن سبعين المدى الذي قطعته الشخصية في مواجهة البيئات التي عاندها بصنوف من المواقف الدينية الرسمية والشعبية والقيادية ، الى جانب اعتبارات الثقافات المتعددة التي قوبلت بها آراؤه .
فقد امتلأت حياة مفكرنا بحالات المواجهة الدائمة تطلبت منه الاختيار بين الاستقرار والصمت ، أو الانتقال والجهر بما رآه حقيقة لا بد من ادراكها .
ولذا اتسمت الآثار المتأخرة من نتاجه بالقصر ، وصاحبها الاعتذار بسبب ضيق الوقت أو الانشغال . وكانت تعتمد على قدر من الغموض ، لتأمين استمرار تأثيرها وحماية المشتغلين بها .

ويزداد اتضاح الصورة الصادقة للخلفية الفكرية التي تمتعت بها العقلية السبعينية ، وتنكشف عن بعض جوانبها غشاوة قدم العهد ، بعرض أهم المؤلفات التي أبدعتها والصور التي عكستها في الأذهان .
مؤلفاته :

تقسم أعمال ابن سبعين الكتابية بحسب تصنيفها التأليفي الى قسمين : كتب ورسائل .
وجميعها متكاملة نضاجة بمذهبه ، تشف عن الروح التي تعكس رؤاه العقيدية وتخائيله وآماله الفكرية ، من خلال ما يتصف به من امكانات عقلية وثقافية ، فتميزه عمّن سواه .

أ - الكتب :

اثنان ، تبدو فيهما - خاصة - روح المعالجة والتأليف والتفنيد ظاهرة

وملاحظة ، وان كانا لا يخلوان من استطرادات تطول في بعض المواضع . صوغهما واضح الاعتماد على المصطلحات المنطقية ، رشيقي الأسلوب . ومذهبه الخاص معروض بلمحات .

١ - جواب صاحب صقلية : يظهر فيه مدى اطلاع ابن سبئين على الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأتباعه ، ولا سيما فلاسفة المسلمين . كما ينطوي هذا المؤلف على جوانب عرضية لمذهب ابن سبئين الفكري والاعتقادي غير وفيرة .

وقد ألف هذا الكتاب اجابة لأسئلة فريديريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) ملك النورماندين في صقلية ، وكرسه للبحث - من وجهة النظر الشرعية الاسلامية - في المسائل الارسطية التالية :

١ - الحكيم يفصح في جميع أقاويله بقدّم العالم ، ولا شك أنه رأيه . الا أنه ان كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وان لم يبرهن ، فمن أي قبيل كلامه فيه ؟^(١) .
٢ - ما المقصود من العلم الالهي ؟ وما مقدماته الضرورية . ان كان له مقدمات ؟^(٢)

٣ - أي شيء هي المقولات ؟ وكيف يتصرّف بها في اجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وكم عددها ؟ وهل يمكن أن تكون أكثر أو أقل ؟ وما البرهان على ذلك ؟^(٣)
٤ - ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيم فيها الاسكندر الافروديسي ؟^(٤)

وقد رأى بالنشأ أن هذه الاجابة « تقوم في جملتها على مذهبي أرسطو وأفلاطون ، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو ، كما كان المسلمون يفهمونها »^(٥) .

هذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة البودليانا بأكسفورد ، رقمها ١٠٤٥٦ .

(١) ابن سبئين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٦ .

(٤) المصدر ذاته ص ٦٥ .

(٥) أنخيل جنثال بالنشأ : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٨ .

نشره شرف الدين يالتقايا بالتركية عام ١٩٣٤ م في استانبول ، ثم حققه بالعربية سنة ١٩٤١ م في بيروت مسبقاً بمقدمة لهري كوربان ، وبعنوان « الكلام على المسائل الصقلية » .

٢ - بد العارف وعقيدة المحقق المجرب الكاشف والطارق السالك المتبتل العاكف : وهو أحد أعمال ابن سبعين التي تكشف عن مذهبه وثقافته العامة في الفقه والتصوف والكلام والفلسفة . ويعتبر مرآة للمعلومات السائدة رحي المناقشات فيها آنذاك ، وللآراء الخلافية الشاغلة .

وفيه يظهر الفكر النقدي عند ابن سبعين ، الى جانب اشتماله على آرائه المذهبية ، كما يبدي أفانين علاجه وأسس اعتقاده .

من هذا الكتاب خمس مخطوطات ، هي :

١ - نسخة ولي الدين جار الله ، في المكتبة السلطانية باستانبول ، رقمها ١٢٧٣ . متوافر عنها صورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة ، رقمها ٦٢ من قسم التصوف والآداب الشرعية .

٢ - نسخة كالسابقة ، في مكتبة برلين ، رقمها ١٧٤٤ .

٣ - نسخة بغداد لي وهبة ، باستانبول ، رقمها ٨٢٣ . فيها بعض الاختلاف عن السابقتين ، وقد ورد عنوانها « افشاء الحكمة الالهية »^(١) . متوافر عنها صورتان : الاولى بمعهد المخطوطات العربية ، رقمها ٢٧ فلسفة ، والثانية بالمعهد المصري بمدريد .

٤ - نسخة عثرت عليها في مكتبة دار البلدية بالقاهرة ، رقمها ٢٠٦٢ . وقد ورد عنوانها « رسالة المقاليد الوجودية » لابن سبعين . بقلم نسخ قديم . تاريخها القرن الثامن الهجري تقريباً . عدد الاوراق ١٣٠ ، القياس ١٤ × ٢٠

(١) ذكرها التفتازاني (كتابه المذكور : ص ١٠٥) بعنوان « انشاء الحكمة الالهية » وهذا خطأ ، ربما كان مطبعياً ، تكرر ولم ينوّه عنه في جدول التصويبات . وقد ذكر التفتازاني تلك الاثلاث نسخ من (البد) دون سواها .

ستتمتراً . مسطرتها ١٧ سطراً .

٥ - نسخة أُخبرت عن وجودها في مكتبة كازاخستان بالاتحاد السوفياتي .
وقد سعى الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبو الوفا التفتازاني - كل على حدة * - الى تحقيق كتاب ابن سبعين هذا ، بقصد اضافة قيمة للمكتبة العربية .

ب - الرسائل :

عديدة ، تتصف بالايجاز والاقتضاب ، بل والاكتفاء بالاشارة البعيدة في كثير من المواضع . أسلوبها متحرر من الافراد والتصنيف إجمالاً ، ومليئة بالاستطرادات والارشاد . وهي أميل الى المقالات والافادات الشخصية منها الى روح التأليف المقتن والمناقشات المبوبة المحددة المسارب والمسالك . وسمتها الأساسية الحرص على الاختصار لسبب ضيق الوقت أو الارتحال أو الانشغال .

يلاحظ فيها اتجاه ابن سبعين المذهبي مبثوثاً في جميع الموضوعات ، وقد تحرر من كل أسر وقيد ، خلا قليلاً منها - مما هو في علم الحروف . وتتسم مواضع الحديث المذهبي فيها بالأحوال الانفعالية والأخيلة الشعرية ، وجنوحها للغموض واستخدام الرمز واعلاء مكانة البصيرة ، الى جانب النظر العقلي والفكر التأملي ، والربط بينهما للوصول الى درك الحقيقة التي ليس بعدها غاي ولا مطلب . ومن هذه الرسائل قسط يسير لم يعثر عليه بعد :

١ - ما هو متوافر من الرسائل :

١ - كتاب العهد . مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٩ تصوّف بالخرانة التيمورية في

* أخبرني ذلك الدكتور بدوي برسالة من الكويت في ٢٨/٢/١٩٧٥ م . مما جاء فيها : « أفيدكم بأنني انتهيت من تحقيقه (بد العارف) منذ مدة وأعدته للطبع ، ولكن لم يتيسر طبعه حتى الآن ، وعسى أن يتم ذلك قريباً ضمن منشورات دار الشرق - المطبعة الكاثوليكية - في بيروت كما وعدتهم » . وكذا أفادني الدكتور التفتازاني ، في مقابلة شخصية بمنزله في القاهرة بتاريخ ٢٢/٦/١٩٧٥ م ، أنه مزعج اصدار (بد العارف) بتحقيق يتوخى فيه الدقة . وقد أخبرته افادة الدكتور بدوي السالفة الذكر .
واني - بدوري - ألفت النظر الى المخطوطتين اللتين ذكرتهما برقمي : ٤ ، ٥ فقد يكون لذلك فائدة في تحقيق أفضل وأنفع في سياق ذلك الجهد العلمي .

- دار الكتب المصرية * . ص ٢ - ٣ ، ويليه شرح عليه لمؤلف مجهول .
- ٢ - كتاب النصيحة (الرسالة النورية) . ضمن المجموعة المشار اليها . تقع في ص ٨٢ - ١١٢ .
- ٣ - كلام لابن سبعين . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .
- ٤ - كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ - ١٢٨ .
- ٥ - رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعين والمستعان . (م . ت) ص ١٢٩ - ١٣٧ .
- ٦ - خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) ص ١٣٧ - ١٦٥ .
- ٧ - كلام لابن سبعين . أوله : من كفّ عن المهلكات بالكلية . (م . ت) ص ١٦٥ - ١٧٥ .
- ٨ - كتاب الالواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .
- ٩ - كلام لابن سبعين أوله : الله الله الله . رسمه الفقير الى عفو الله . . يا هذا لا يعبد ولا أيضاً يحمد . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .
- ١٠ - كلامه في وصية . أوله : اعلم هداك الله وأسعدك . (م . ت) ص ١٩٣ - ١٩٩ .
- ١١ - رسالة أولها : اعلم ، علّمك الله حكمته ، أن العلم هو الكمال الاول . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .
- ١٢ - كلامه في وصايا لاصحابه . أوله : سلام عليكم ، حفظكم الله . (م . ت) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ . والصفحة ٢٠٥ بيضاء .

* سائر لرسائل هذه المجموعة بذكر الصفحات فقط بعد الاختصار : (م . ت) .

١٣ - رسالة التوجه . أولها : بسم الواحد ، الواجب الوجود ، الموجود وحده .
(م . ت) ص ٢٠٦ - ٢٠٩ .

١٤ - رسالة الفتح المشترك . أولها : كل مكتوب في كتاب بد العارف يعجز عن فكه
العليم (م . ت) ص ٢٠٩ - ٢١٧ .

١٥ - كلامه مشتمل على أنواره () . (م . ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .

١٦ - الرسالة الفقيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ . والصفحة ٢٤٣
بيضاء .

١٧ - الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ - ٢٧٧ .

١٨ - كتاب فيه حكم ومواعظ . أوله : ان تجذبني عنايتك ، فما أبعدني عن باب
حضرتك ومشاهدتك . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .

١٩ - كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ . ثم يأتي حتى الصفحة
٤٤٤ من المخطوط بياض ، أو ما هو لغير ابن سبعين .

٢٠ - كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .

وقد حقق هذه الرسائل جميعها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المخطوط
المذكور ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة ١٩٦٥ م . وقد دلّ بعنوان
« رسالة » على « رسالة التوجه » الواردة أعلاه برقم ١٣ ، وعلى رسالة الفتح
المشترك « دلّ بعنوان : « ملاحظات على بد العارف » كتبها ابن سبعين .

وفي المخطوط - الى جانب ما ذكر - رسائل لم تحقق - هي :

٢١ - كتاب بيعة أهل مكة . ذكرت في فهرسة المخطوطة السابقة ، ولم ترد . وقد
أنشأ ابن سبعين هذه الرسالة بيعة من أمير مكة ، محمد الاول ، للسلطان
المغربي المستنصر بالله . فهي ليست تمثل فلسفة ابن سبعين أو آراءه الخاصة ،

وقد أوردها ابن حلدون في تاريخه كاملة ، لدى ترجمة المستنصر المذكور .
٢٢ - كتاب القسط . أوله : أعوذ بالجامع من الجميع . (م . ت) ص ٤٧٤ -
٤٧٧ .

كما أن لابن سبعين رسائل أخرى معروفة غير الذي ورد : هي :
٢٣ - كتاب الدّرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مخطوط رقم ٢٠٢
بجامع م . بدار الكتب المصرية . ص ١٥ - ٣٤ .

٢٤ - دعوة حرف القاف . مخطوط بمكتبة برلين ، رقمه ٣٦٥٤ .
٢٥ - الدّرة المضّية والخافية الشمسية . مخطوط بمكتبة الرباط ، رقمه ٤٧١ .
٢٦ - لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . مخطوط بمكتبة أصاف ، رقمه
١٠٩ ، ٨٠٢ ، ١٠٩

٢٧ - حزب ابن سبعين . مخطوط بدار الكتب الوطنية بالقاهرة ، رقمه ١٦٣٤ .
ضمن مجموعة يقع في ص ٩١ - ٩٣ .

وقد أورد التفتازاني الرسائل المتقدمة ، حلا المذكورتين في الرقمين (١١)
(٢٧) فقد أفاد^(١) أن الوصية التي أولها : « اعلم علمك الله حكمته » إلى قول
ابن سبعين « الاضراب عن الشيء الخسيس هو بغية الاقبال على الأمر الرئيس »
والتي ذكرها شارح العهد - دون سواه - غير موجودة ولم يعثر على نسخة منها .

وهذا خطأ ، لأن الوصية - كما تدل بدايتها ونهايتها المذكورتان - هي جزء من
بداية رسالة أخرى ذكرها التفتازاني برقم (٩) من ثبت مصنفات ابن سبعين^(٢) .
وقد وردت هذه الرسالة بتمامها في مجموعة الرسائل التيمورية ص ١٩٩ - ٢٠٢ ،

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٨ وما يليها .

(٢) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

مبدوءة بما ذكر ، ومنهيّة بقول ابن سبعين : « والسلام على انسانك الغريب
واحسانك القريب ، ورحمة الله وبركاته » .

أما فيما يتعلّق برسالة « حزب ابن سبعين » التي أغفلها أيضا ، فند عثرت
عليها ضمن مخطوطة في دار الكتب الوطنية ، رقمها ١٦٣٤ من قسم التصوف
والأخلاق .

وقد قرأت أول كلام ابن سبعين فيها : « بسم الله . افتتح به ، وبه
المعتصم ، وعليه أتوكل ، الله الله الله حسبي الله . لا حول ولا قوة الا بالله . يا
كافي يا حافظ يا وكيل يا قوي يا متين يا نور يا مبین . . . » وأخر قوله : « . . . صلى
الله عليه (محمد) وعلى آله وأزواجه وذريته وأهل بيته وتابعيهم معالـم منازلته
وعوالم تنزلاته - وسلّم تسليما كثيرا ، والحمد لله رب العالمين » .

تبدأ هذه الرسالة من اللوحة (٩١) وتنتهي في اللوحة (٩٣) . خطها
نفيس أسود وأحمر . فواصلها وحواشيها بماء الذهب . قياس المخطوط ٢١ × ١٥
سم ، ومسطرته ١٧ سطرا .

٢ - ما لم يعثر عليه من الرسائل :

- ١ - رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها . فقدت من مكتبة دار
البلدية بالاسكندرية . وكانت مرقمة : (١٢) حروف .
- ٢ - كتاب البهت . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ من (م . ت) .
- ٣ - الرسالة الحكمية . ذكرها ابن سبعين في رسالة عرفة ص ٢٨٩ من (م .
ت) . وذكرها شارح رسالة العهد ص ٢٢ (م . ت) .
- ٤ - شرح كتاب ادريس . ذكره ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٣٠ .
- ٥ - لمحة الحروف . ذكرها حاجي خليفة في الكشف ج ٢ ص ١٥٦١ .

- ٦ - حزب الفتح والنور . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .
- ٧ - حزب الفرج والاستخلاص . ذكر في (م . ت) ولم يرد .
- وقد أوردها التفتازاني في ثبته ، وأغفل ذكر مخطوطات أخبر عنها لابن سبعين ، هي - كما جاء الكلام عنها بحسب المواضع - ما يأتي :
- ٨ - حزب الحفظ والصوت . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .
- ٩ - البحث في الشأن العزيز . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ (م . ت) بعد ذكره كتاب « البهت » . ولا أجزم أنه أراد به بحثا منفصلا مفردا غير ما توافر في أيدينا من رسائل مغفلة العنوان .
- ١٠ - كتاب البدو . ذكره خير الدين الزركلي في الاعلام ج ٤ ص ٥١ . ولعل المقصود كتاب « البد » ، أي : « بد العارف » ، وورد كذلك تصحيحا .
- ١١ - كتاب اللهو . ذكره الزركلي في اعلامه ، في الموضع المشار اليه .
- ١٢ - كنز المغرمين في الحروف والافواق . ذكره البغدادي في هدية العارفين . المجلد الاول ص ٥٠٣ .
- كما ذكر التفتازاني بعض المخطوطات في ثبته مما قال : انه لم يعثر على نسخ منه بعد ، ولي فيها بعض آراء :
- ١٣ - نتيجة الحكم : ذكرها شارح العهد ص ١٠ ، ١١ (م . ت) وفيها حديث عن الخير وأنواعه . أرجح أن المقصود بهذه الرسالة ما جاء ص ٢٤٥ وما بعدها (م . ت) ، من الرسالة الرضوانية . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .
- ١٤ - الرسالة الاصبعية : ذكرها شارح العهد ص ٢١ ، ٦٢ (م . ت) وهي حديث في معنى الحكمة ، قد تكون هي الرسالة الحكمية المشار اليها بالرقم (٣) من هذه الرسائل .

١٥ - الكتاب الكبير : ذكره شارح العهد ص ٢٦ (م . ت) في الحديث عن أنواع الخير وأميل الى أن المقصود به « كتاب بد العارف » الكبير بالقياس الى الرسائل الأخرى ، والمتعلق بهذا الموضوع ص ٢٧ منه . (انظر : ص ١٦٢ من البحث) .

١٦ - ونقل ابن شاکر (ج ١ ص ٢٤٨) أن لابن سبعين « مجلدة صغيرة في الجوهر » . أعتقد أن المراد بها كلام ابن سبعين الذي يقدم رأيه الخاص « في الجوهر » ، مما جاء في « الكلام على المسائل الصقلية » ص ٥٠ وما بعدها ، أو ما جاء في « بد - العارف » ص ٧ وما بعدها .

١٧ - كتاب الكد : ذكره ابن الخطيب : الإحاطة ص ٢٨٢ والمقري : نفح الطيب ج ٢ ص ٤٠٢ . ويبدو أن المقصود هو « البد » وورد كذلك تصحيفا .

١٨ - كتاب السفر : الذي قال المقري (الموضع السالف) : انه ذكر في ترجمة احد أكابر العلماء لابن سبعين . وأرى انه الرسالة التي أولها : « استمع لما - يوحى ويستقرأ » الواردة ص ١١٢ - ١٢٠ (م . ت) ، وفيها الحديث عن السفر وتعاليمه .

ج - المؤلفات المنحولة :

وقد نسب لابن سبعين عدد من الرسائل والكتب ، هي :

١ - أسرار الحكمة المشرقية . هو رسالة « حي بن يقظان » لابن طفيل .

٢ - كتاب الأدوار . وهو لصفى الدين عبد المؤمن .

٣ - كلام في العرفان ، رسالة الوصايا والعقائد ، رسالة ترتيب السلوك . ظننت أنها عناوين مصنغات مفردة . وهي ليست كذلك *

* اتفق استنصائي مع نفي التنازلي الذي ورد في كتابه ص ١٤٤ - ١٤٧ .

وقع تحت يدي مؤلف منسوب لابن سبعين ، لم يذكره أحد من قبل ، هو :

٤ - جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير . الجزء الاول . وهو كتاب في علم الحروف . مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق في نسخة رقمها ٧١٢٧ . خطها مقروء وبعضها مكتوب بالحمرة ، بأولها فهرس للموضوعات . تقع في ٢٦٢ ورقة . قياس ٢٢,٥ × ١٧,٥ سم . مسطرتها ٢١ سطرا . أنهى نسخها « رجب فردى الكليولي » سنة (١٣٤٣ هـ) . منها صورة في مكتبة المجمع العلمي بدمشق ، رقمها ١٣٨٤ .

ولهذا الكتاب نسخة ثانية . فقد ورد في الجزء الخامس من « فهرست الكتب المحفوظة بالمكتبة الخديوية » ص ٣٣٥ : جواهر السر المنير في أصول علم البسط والتكسير ، لبعض العلماء ، أولها الحمد لله الذي اخترع في علم غيبة الاشياء ويسرها . رتبها على مقدمة وتسعة أبواب وخاتمة . الموجود منها الجزء الاول . ينتهي الى القسم الثالث من الباب الثاني . وهو بقلم عادي . ومطابق لنسخة الظاهرية .

وورد ذكر الكتاب نفسه في قسم الكيمياء من الجزء المشار اليه ص ٣٧٨ ، دون ذكر مؤلفه . وأورده حاجي خليفة في الذيل (ج ١ ص ٣٧٦ وتاليتها) مغفلا من الاشارة لمؤلفه .

وبعد مطالعة النسخة التي بدار الكتب الظاهرية ، تحقق لدي ان المخطوط ليس لابن سبعين : فقد ورد في الصفحة (٦ أ) من المقدمة : « فلا يعرف ترتيب هذا النظام (نظام التصرف بالحروف) إلا من كان مثل فيثاغورس النوراني وأفلاطون الالهى وأرسطو طاليس الطبيعي من الحكماء المشائين ، ومثل البوني والغزالي وابن عربي والحدادي * وتلميذه ابن سبعين ، والحكماء الحمديين الذين راضوا بقرهم وكشف الله تعالى لهم عن أسرار الحروف » .

وورد في الصفحة (٢٣ ب) : « ... الا أن ابن سبعين وشيخه الحرلي *
 ، فان الحروف النارية عندهم أ ع ه ط ح ف ش » . كما ورد في الصفحة (٢٦
 أ) : « فان ابن سبعين وشيخه الحرلي موافقين * لحكماء الهند واليونان في
 روحانية البروج والمنازل ورؤساء الطبائع » . وغير ذلك في الصفحات : (٢٧
 أ ، ٢٨ ، ٢٠٥ ب) ومساها ، مما يظهر غلط نسبة هذا الكتاب لابن سبعين .

آراء للمتقدمين والمحدثين :

أثار ابن سبعين كثيراً من الجدل أثناء حياته وبعد وفاته ، نظراً للآثار الخطيرة
 التي تركها في مؤلفاته ، من موضوعات متعددة للدين والفلسفة والتصوف .
 فاختلف فيه المؤرخون والدارسون ، بل والفقهاء والمتصوفة ، من حيث تصنيفه
 الاعتقادي ومكانته الاجتماعية وأغراضه الدينية ، ومدى أهميته المذهبية .

أ - الساخطون عليه :

يعتبر الذهبي السكوني والنسطلاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وابن
 تغري بردي^(١) ، من أولئك الذين مالوا إلى تكفير ابن سبعين ، أو تسفيه آرائه ، أو
 الرمي في نوايا موقفه العقيدي .

ويقف في هذا الصف المناوئ الذي يرى أن عبد الحق « من أعداء الشريعة
 المطهرة بلا ريب (ان صحّ قوله) في شأن الغزالي : ادراكه في العلوم أضعف من
 خيط العنكبوت .. وذكر في كتاب البد أن صاحب الارشاد امام الحرمين
 (الجويني) : اذا ذكر أبو جهل وهامان فهو ثالث الرجلين »^(٢) .

* تنذر وردت . وصوابها « الحرلي » كما سيظهر بعد . ولم نثر على ترجمة له ، وأظن ان المنصود هو « الحرلي »
 الذي ذكرته قبل ، ووقع الخطأ من الناسخ .

** كذا . وصوابها : موافقان .

(١) أوردهم التتازاني ص ١٥٠ وما بعدها ، دون من يليهم .

(٢) نقله عن طبقات المناوئ ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٣٠ .

ومثلها العسقلاني الذي يرى في مفكرنا أنه قد « اشتهر عنه مقالة ردية ، هي قوله : لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه حيث قال : لا نبي بعدي . . وكان يدعو الى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل ، وصنف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه ، لا يخلو منها أحد بطائل ، وهي بوساوس المتجردين أقرب » (١) .

وقد أورد شكيب أرسلان عن رشيد رضا أن « من أولئك المفتونين بوحى الشياطين من ظن أنه تجاوز درجة الانبياء ، ومنهم ابن سبعين » (٢) .

ويقول دي بور : ان عبد الحق « أخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . . ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور » (٣) . وأفاد بالنتيجة في حديثه عن « المسائل الصغلية » أن هذه لاجابة « مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم » (٤) .

فاذا عدنا الى هذه المواقف رأينا انها تحصر نقود ابن سبعين فيما يلي :

- ١ - قوله بوحدة الوجود التي لا تقر ثنائية الله - العالم .
- ٢ - غموض أسلوبه في التعبير واستخدامه السمياء أو علم الحروف .
- ٣ - هجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته ما شاع من رأي في اكبارهم واجلالهم وصواب ما ذهبوا اليه .
- ٤ - حرصه الدائم على تأكيد ذاته من خلال عرضه مواضع هفوات أو تناقضات الذين تناولهم بالنقد من فلاسفة اليونان أو المسلمين .

١ - العسقلاني : لسان الميران ج ٣ ص ٣٩٢ .

٢ - شكيب أرسلان : الخلل السندسية ج ٣ ص ٥٠٤ .

٣ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٠٠ .

٤ - الخلل بالنتيجة : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٩ .

ب - الراضون عنه :

يظهر من خلال ما يورده الشعراني والغبريني وابن الخطيب وابن هود وابن شاكر والمقرئ والبلنسي والمنبجي وابن عبد الملك^(١) ، عن ابن سبعين أنهم من الذين يُعلّون كعبه ويحترمون منزلته ويعترفون بمكانته العالية .

ومثلهم اليونيني الذي يقول في أبي محمد : انه « كان أحد المشايخ المشهورين بسعة العلم وبعدد المعارف ، وله تصانيف عديدة ومكانة مكيّنة عند جماعة من الناس »^(٢)

وكذلك ابن حبيب الذي ترجمه بأنه « صوفي متفلسف متزهّد متعبد متقشّف ، يتكلم على طريق أصحابه ، ويدخل البيت من غير أبوابه . شاع أمره واشتهر ذكره ، وله تصانيف وأتباع وأقوال تمل إليها بعض القلوب وينكرها بعض الاسماع . وقال لابي الحسن الششتري عندما لقيه ، وقد سأله عن وجهته . . ان كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت وان كنت تريد رب الجنة فهلّم إلينا »^(٣) .

وقد حاول بعض الذين كتبوا عن ابن سبعين التزام الحياد أو جانب الحذر في الحكم ، أو أنهم امتنعوا عن الادلاء بآرائهم فيما يتعلّق بمعتقده وفكره ومذهبه ، كالنقري الرندي وأحمد البرنسي^(٤) ، ولكنهم ما استطاعوا أن يخفوا ذلك الميل الى نصرة ابن سبعين وعدم مجافاته ، وسجلوا ما كان أسباب شهرته من قدرات عالية وثقافة شاملة ، فرضت الاعتراف بسبقه حتى على أعدائه .

ويدخل هذه الدائرة صاحب الوافي بالوفيات الذي يتحدث عن مفكرنا قائلاً : « قال الشيخ شمس الدين : ذكر شيخنا قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق

(١) ذكرهم التفتازاني في كتابه المذكور ، ص ١٥٧ ، ولم يزد عليهم .

(٢) اليونيني : ذيل مرآة الزمان ج ٢ ص ٤٦ .

(٣) نيله ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٢٩ .

(٤) ذكرهما التفتازاني في كتابه ص ١٦٢ .

نعيد : جلست مع ابن سبعين من ضحوة الى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل منرداته ، ولا تعقل مركباته . . واشتهر عنه أنه قال : لقد تحجر ابن آمنة واسعاً غزواً : لا نبي بعدي « ولما خرج من وطنه » خرج في خدمته جماعة من الطلبة والتابع ، وفيهم الشيوخ . . ويحكون عنه أشياء من الرياضة ، وكلامه مفحل محشر بقواعد الفلاسفة . . وله عدة رسائل بليغة المعنى فصيحة الألفاظ حيدة « (١) » ، ثم يورد « رسالة العهد » كاملة .

وكذا موقف ابن العماد الذي يفيد بأن وصايا ابن سبعين « لتلامذته وأتباعه هي (عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدّموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرّقوا بينهما ، فأنهما من الاسماء المترادفة » (٢) .

وقد اعتبر محقق الرسائل « ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الإنسانية العامة . فهو رجل انساني عالمي . . (رسخ في اعتقاده) أن رسالته بروحية يجب أن يعمّ خيرها كل البشرية » (٣) .

وسجّل مؤلّفو « تاريخ العرب » اعجابهم بابن سبعين الذي أكسبته زعامته في صفات المتصوفة لقباً يحسد عليه هو قطب الدين ، والذي رفض قبول المكافأة المالية التي أرسلها فريدريك الثاني مع أسئلته الفلسفية ، حتى لقد عرض على الامبراطور أن يسدّد له خطاه ، اذا رغب في مقابلته (٤) .

ورأى أحمد أمين أن « من أشهر متصوفة الاندلس ابن سبعين . . الذي كان مشهوراً بحبه الايثار وعطفه على الإنسانية كلها ومحبه لأعدائه » (٥) .

١ . نصفي : الوافي بالوفيات ص ١٩ وما تليها .

٢ . ابن العماد : المرجع السابق ص ٣٣٠ .

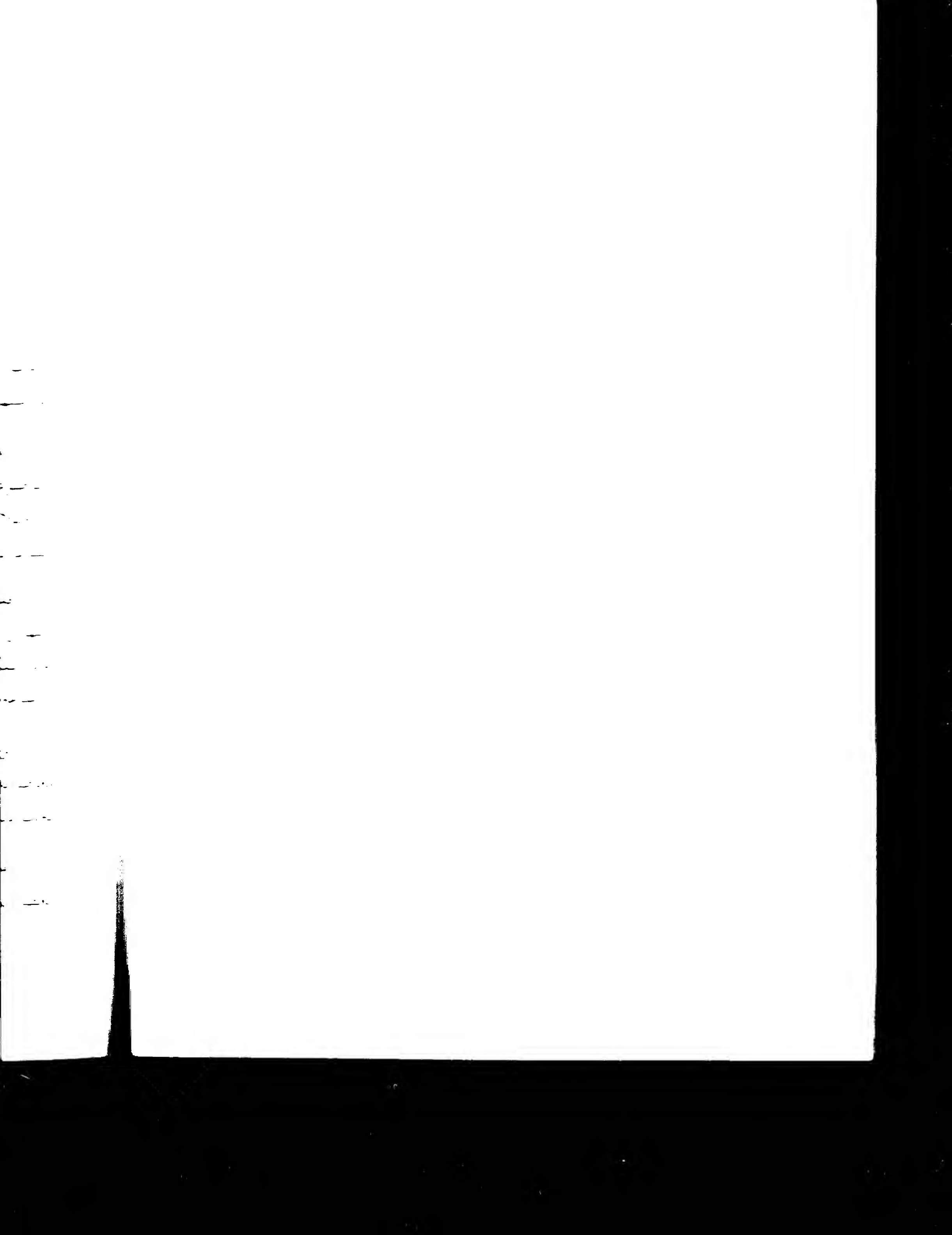
٣ . عبد الرحمن بدوي : رسائل ابن سبعين ص ١٥ .

٤ . حني ، حرجي ، جيور : تاريخ العرب (مطول) ج ٣ ص ٦٩٧ وتاليتها .

٥ . حمد مين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ .

هكذا تلامحت الأحكام متفاوتة على الامكانيات التي صاغ بها ابن سبعين
جهوده في تحصيل المعرفة ، وتكوين الرأي ، والتعبير عن وجهة النظر الشخصي ؛
وكانت موضع أخذ ورد طوال حياته ، ولم تتوقف أو تُرغ بعد وفاته . ولبثت شاهداً
حياً ينتزع الاعجاب بتلك الهمة النشيطة الداعية الى « رب الجنة » بجهد لا يفتر .
وفي الابواب الآتية بيان ذلك .

الباب الثاني
الأطر الفكرية



سأعمل في ثانيا هذا الباب ، على أن أكسو الصورة التي حددت خطوطها في
لباب الاول ألواناً ، تظهر ما تزخر به تلك الشخصية الانسانية التي نحن بصدد
دراستها ، والاطلاع على نتائجها الذي تركته موحياً مغرياً بالتقليب النظري .

ولقد قسمت الباب فصولاً ثلاثة ، لأسباب البحث المنهجي بحسب
موضوعات التي يشتمل كل من الفصول عليها ، وليس بسبب التباعد الاعتقادي أو
الاختلاف المذهبي في أفكار ابن سبعين التي وردت في موضوعاته المطروحة على
سائط البحث .

ففي الفصل الاول عرضت للفقهاء من خلال الحالة الدينية والاجتماعية التي آل
ليها في تلك الحقبة من الزمن ، خلال حياة ابن سبعين . وعرضت مجمل ما يجعل
هذا المفكر شيخاً فقيهاً ، يظهر تأثيره في استيعاب الأمور المتعلقة بالفقه وتفهم
مضاميه .

وقد قدمت الآراء الانتقادية التي رفعها عبد الحق في وجوه الفقهاء ، من
معاصريه ، شاهداً حياً على طريقتهم العقيمة في الوصول الى الغاية الأخيرة من كل
بحث ديني ، فظهر في هذا الشأوا رأؤه في عدد من المسائل الفقهية الخلافية .

أما الفصل الثاني فقد انحصر فيه الحديث عن علم الكلام وحالته في ذلك
العصر ، والاتجاهات الكلامية المذهبية في المسائل التي يشتمل عليها البحث في

التوحيد ، وما يستتبع الأصول منها . ثم ينسب الموقف النقدي الذي اتخذته ابن سبعين في مقابل كلام الأغيار في مواد هذا الموضوع ، وآراؤه البديل .

ووقفت ثالث الفصول على دراسة التصوف وأثوابه التي ظهر فيها ، عبر المراحل التي اختطها السابقون ، للوصول به مسلكاً منهجياً في تدبر مسائل الإيمان والاعتقاد الدينيين واشتماله على المواقف النظرية التي امتزجت بها واقعات الفهم الشخصي للنصوص المقدسة وما ورد في الأثر المحمدي .

وأدى هذا الى توضيح الردود الرفضية للطرائق السابقة على عبد الحق ، والهئات التي اتخذها أداة ييطل بها التوقف ، الذي حرص عليه أعلام الصوفية من المتقدمين والمتأخرين . فوصلت بهذا عرض مصادر الطريقة السبعينية ، وإيراد قواعدها ونظامها وآداب سلوكها وأغراضها العقيدية والأشخاص الذين استمرت فيهم بعد أن درج رأسها ولحقتها صنوف الأحوال .

الفصل الأول الفقيه

لا يمكن للباحث الذي يتعرض لدراسة ابن سبئين ، بحال ، أن يهمل الآراء التي قال بها ، ولا الأمور التي اعتمدها في تقرير بعض حقائق اعتقاده الأولية ، معتبراً إياها بمثابة قضايا أولية ليس عنها من محيص .
لذا ، فالحديث هنا سيتوجه للشيخ الذي استقطب حوله الكثيرين من الناس - مختلف المستويات والقدرات والبيئات ، يقتدون بسلوكه في إصلاح أحوالهم ، بتحسين مآلهم وكسبان الثواب والرضى ، ويتخذونه مثلاً يحاكي في فهم تعاليم دينهم .

منته ودلالته :

ولا بد - لتحقيق هذا الشأن - من أن يُعرض للفقه تعريفاً ومعنى ، بما يكفل تحديد مجال الذي تجري فيه المعالجة .
يعرف ابن خلدون الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين - بحسب وجوب والحذر والندب والكراهة والاباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما تحسه نشارع لمعرفة من الأدلة »^(١) ، ويرى أنه « إذا استخرجت الأحكام من نكت الأدلة قيل لها فقه » .
فاذا تساءلنا عن « الأصول في الأدلة الشرعية » هذه ، ألفينا حصرها في أربعة هي : كتاب الذي هو القرآن ، ثم السنة المبينة له ، ثم ينزل الاجماع منزلتهما ، وينتهي لقياس آخر الأدلة .

١- حدود : المقدمة ص ٤٤٥ .

أما استنباط الأحكام من تلك الأصول ، فلا يتم الا بتوافر شرط ضروري هو : « معرفة اللغة وطبيعتها » وقواعد فهمها وطرق صرفها ومعاني ألفاظها وبيانات منحائها ومرادها . واختلاف الأئمة المجتهدين من الرواد في ذلك أدى الى حدوث مذاهب في الفقه عديدة ، أشهرها أربعة قرنت بأسماء الأعلام القائلين بها . يضاف إليها فروع مذهبيات ابتدعتها الفرق والشيعة والسياسات ، حيث كثرت الخلافات في هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية ، بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم ، واتسع اتساعاً عظيماً^(١) .

أول المذاهب الفقهية الأربعة الأعلام جملة ما استنبطه « ابو حنيفة النعمان » * الذي بوب الفقه وفرع له فروعاً ، وعمدته فيما قال « القياس » . وثانيها جملة ما استنبطه « مالك بن أنس » * الذي اختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره ، هو « عمل أهل المدينة » .

وثالثها جملة ما استنبطه « محمد الشافعي » * * الذي يعتبر أول من تكلم في « أصول الفقه » ، فكان كالشمس للدنيا والعافية للبدن ، كما يقول ابن حنبل .

ورابعها ما استنبطه « أحمد بن حنبل » × الذي شهد له الشافعي بأنه « لا

(١) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٤٨ وما بعدها . جرحي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٣ ص ١٠٠ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٦ وما بعدها .

* النعمان بن ثابت ، مولى بني تميم من أهل الكوفة ، مولود سنة (٨٠ هـ) . كان عالماً زاهداً كثير الخشوع دائم التضرع ، رفض الولاية في القضاء عند الخليفة أبي جعفر المنصور . وكان حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لآخوانه ، قوي الحجة جهوري الصوت غزير المعرفة بالفقه . مات سنة (١٥٠ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٤ ص ٤٤٥ وتاليتها . وفيات الاعيان : ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها .

* * أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي ، مولود سنة (٩٥ هـ) . كان ورعاً تقياً ، له في حلوسه للحديث تمكن ووقار وهيبة ، يعود المرضى ويقضي الحقوق . مات سنة (١٧٩ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٣ ص ٤٤٦ وتاليتها . وفيات الاعيان ج ١ ص ٤٣٩ . مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٧ .

* * * أبو عبد الله محمد بن أدريس الشافعي ، مولود غرة سنة (١٥٠ هـ) . كان كثير المناقب جَمِّ المفاخر . حاز من العلوم الاسلامية اقصاها وأدناها ، ومن العلم بالكتاب والسنة وكلام الصحابة واثارهم واختلاف أقاويل العلماء ، وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والشعر . مات بمصر سنة (٢٠٤ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة ج ٣ ص ٤٤٧ . الوفيات ج ١ ص ١٧ .

× أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، مولود بغداد سنة (١٦٤ هـ) . كان واسع العلم مفتدراً ضرب وسجن لمخالفته =

أتنى ولا أفقه » منه في بغداد . وفي أيامه ظهر القول بخلق القرآن .
ومن المذاهب الفقهية الأخرى في الفرق الإسلامية ، مذهب الشيعة ومذهب
الظاهرية وغيرهما . أما مذهب الشيعة في الفقه ، فقد « بنوه على مذهبهم في تناول
بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن
قوالهم » (١) . وأما الظاهرية فقد « تشددت في التمسك بحرفية النص ، ورفضها
قبول أي تأويل واللجوء إلى أي رأي » (٢) .

وقد نشأت مذاهب فقهية أخرى ما لبثت أن تلاشت . باستمرار المذاهب
لأربعة الأعلام ، منها مذاهب : الإمام الأوزاعي ، وسفيان الثوري ، والليث
بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وابن جرير الطبري ، وغيرهم .

الفقه في ذلك العصر :

تسرب الضعف والوهن إلى الفقه في المشرق والمغرب ، طوال حياة ابن سبعم
و اضطربت في أساليبه وأحكامه وشروحه حشرجات الإحياء وعوامل الانحلال
والجمود والفناء .

فقد ضعف الفقه في المشرق بسبب انعدام الاجتهاد ، وبسبب غلبة الأتراك في
تصرف بدفة الحكم والسلطة وتقلدهم جملة الأمور في الدولة ، بما فيها الأمور
الدينية ، وولاية الأحكام الشرعية واستلامها .

وكانت أسباب ضعف الفقه في المغرب مشابهة لأسباب ضعفه في المشرق ،
فمداهمة الأسباب الأندلس ، وإغلاق باب الاجتهاد ، جعل الموت والجمود يسري
ديبهما بالفقه شيئاً فشيئاً ، حتى جفّ في عروقه كل دم جديد (٣) ، وقد كان فقهاء
لأندلس المالكيون من أشد الناس عداء لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ما هم

= القول بخلق القرآن . مات ببغداد سنة (٢٤١ هـ) . انظر : تاريخ أديب اللغة ص ٤٤٨ . وفيات الأعيان
ج ١ ص ١٧ .

١ (مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

٢ (الفاحوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠٣ .

٣ (انظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٣ ص ٦٤ والتالية . جرجي زيدان : المرجع المذكور ج ٣ ص ٢٥٨ وما
بعدها .

عليه سائرون ، حتى انهم اضطهدوا جميع المذاهب الفقهية الاخرى المخالفة لهم ، ونظروا الى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة^(١) . وقد ذهبت جميع المحاولات اليائسة التي بذلت لانقاذ الفقه من المصير الأسود الذي ينتظره ، مما بقي أثره الى حين ، أدراج الرياح .

من هذه المحاولات ما فعله الموحدون بعد استلامهم زمام السلطة في بلاد الاندلس حيث « اعادوا القول بالاجتهاد ، ورأوا أن المختصرات الفقهية جنت على الفقه . فأرادوا احياؤه بالرجوع الى الكتاب والسنة ، واستنباط الاحكام منهما ، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب المعروفة »^(٢) .

لقد أمر « عبد المؤمن بن علي » الموحي - آنذاك * - باحراق كتب الفروع كلها وأمر الفقهاء أن لا يفتوا إلا من الكتاب أو السنة ، وألا يقلدوا أحداً ، وأن يتحرروا في الاجتهاد . وكان من نتيجة ذلك أن كثرت المواقف والمذاهب : ظاهرية ومالكية وشيعة وأوزاعية ، وغيرها . وكثر حب الفقهاء للجدل بعد أن كانوا منصرفين عنه^(٣) .

فأضاف هذا الوضع الديني الى ما ذكر ، من أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم الدخيلة والثقافات الجديدة ، تسبباً ازداد مع خمود هذه المحاولة وأشباهها ، بعد انتهاء الفقهاء الأعلام ، أمثال : ابن حزم والباجي . ووصل العلم - جميعاً - الى دور الهرم ، لا يقوى على المسير ، حتى انتهى الفقه للجمود .

الشيخ ابن سبعين :

اضطلع ابن سبعين ، من جملة ما اطلع عليه ، بالفقه واجتهد فيه ، فهو

(١) انظر : أنخيل بالنشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٣ والتالية .

(٢) احمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٦٤ .

* حوالي سنة (٥٥٠ هـ) .

(٣) احمد أمين : المرجع نفسه ج ٣ ص ٦٨ .

الذي كان « لا ينام كل ليلة حتى يكرّر عليه ثلاثون سطرًا من كلام غيره »^(١) . وهو كذلك المشهود له في « كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها ، ثم انفرادها وعرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق »^(٢) .

فاذا عرفنا بشجاعته وقوته في توكله وعزمه ، الى جانب نصرة صناعته وظهور حجته على أخصامه واقامته حقه وبرهانه وفصاحة كلامه وبيان لسانه ، أدركنا لأسباب التي جعلته ينجح في اجتذاب الناس اليه ، من خلال آرائه الجريئة التي قل بها ، في وقت كان الاجتهاد فيه أمراً مفروضاً - رسمياً يعاقب الحاكم على مخالفته ، أو كان التقليد حرفياً لا تجوز مخالفته ، لكون المجتهد ربيب السلطة أو من علامها على نحو غير مباشر .

وقد نشأ عن ذلك أن غدت « شهرته ومحله من الادراك والآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأقوال ، والتعمق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب متكلمين ، مما يقضي منه العجب »^(٣) .

وأتاح معارف ابن سبعين في الفقه واللغة ، بعد ازدياد فرق الباطنية وخوارج والاباضية والصفورية مشرقاً ومغرباً ، الى جانب مذاهب كثير من الفقهاء نذرين عرفهم ، أن يعرف نقاط الاتفاق والاختلاف في هذا النوع من البحث ، كما فودته الثغرات بين المذاهب واعضالاتها على النفوذ منها للدلاء بآرائه .

وساعد في هذا السعي أيضاً ، اشتغال ابن سبعين بالعربية ودرسه . فهو بعيد التخريج والاحالة ، وأسلوبه رصين وفي ألفاظه جزالة . كما أنه يمتلك في لقدرة على الايصال المعجب - اذا أراده - طويل باع . استمع إلى قوله ناصحاً :
« إن استطعت تكمل انسانيك وتحررها من رق طلب كمالها ، وتجردّها بتخصيص

(١) ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

(٢) يحيى البلسني : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية ، نفلا عن المقرئ ج ٢ ص ١٩٩ .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٩ .

مهمل جماعها ، وتحسنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجدة التي تثمر الجدة « (١) » .

وهو يحدثنا عن تحصيل المعاني الدقيقة قائلاً : « اصبر على مكابدتها ، ولا تستوحش من وحش حشوها ، ولا تفرح في ميدان البطالة حيث تحتبر مطايا الباطل . وفر عن فحشها ، فان مركوب الهوى يعثر في التلف براكبه ويهوي في الهاوية بصاحبه » . ويدلنا على الدواء الناجع لذلك الذي ذكر ، بقوله : « واستجلب في تلك الغربة للغريب ، وكلّم بالقرّب المقرب القريب ، واعتمد على ما في اصل جنانك ، لا على غرّب لسانك وبهتان برهانك . . ثم دّم على ايمانك واحسانك ، فكم بين خوفك وأمانك » .

ويغذ في هذا الطريق سيره ، حتى يصل الى امتثال أحكام الكتاب وتعليمات السنة معتمداً على الجهد والاجتهاد والمجاهدة ، فيشير أن : « تأمل شخص عينا روح الحبيب الجليل وانتقال وجه توجه قلب الخليل ، وكيف ثبتت ملاحظة هذا حتى وقعت العين على العين ، ولم تحوج الى الكم والكيف والأين وما اشتغل بمذكر مقدر في البسيط أو محمول في المركب » (٢) .

واستفاد ابن سبعين كثيراً من تنقله في الأمصار ، فاطلع على المذاهب والحالات التي رسخت لدى الناس في بعض المسائل التي لم ينجح الأربعة الأئمة - خاصة - في استنطاق الأدلة المقنعات فيها ، فبقيت موضع تأويل وتقليب وخلاف . فهو قد نشأ في الأندلس وشب ، حيث يسود المذهب المالكي ؛ وانتقل الى المغرب حيث يذيع مذهب الشيعة ، ومر بمصر التي يكثر فيها مقلدو الشافعي ، وأتم حياته في الحجاز التي سادها القول بأراء مالك ، فتجاوز ذلك كله مخلفاً .

وكان مما ساعد على الأخذ بأقواله الفقهية ، تلك الهيئة الدينية التي اتسم

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) الموضع نفسه .

بها ، واحاطة الاتباع والمريدين الذين فيهم الشيوخ به ، ولا سيما في مكة ، حيث عرف « له من الفضل والمزية ملازمته للبيت الحرام ، والتزامه الاعتناء على الدوام ، وحجه مع الحجاج في كل عام » (١) . اذ أن في العادات الشائعة آنئذ أن يخرج الأمير إلى العمرة في حشد عظيم ، صباح رجب . ويخرج المعتمرون قبيلةً قبيلةً ، وحارة حارة ، فرساناً ورجالاً ، يتواثبون ويشاقفون الأسلحة حراباً وسيوفاً في حلق عجيب (٢) .

الفقه السبعيني :

كما صرح ان يطلق « الفقه المالكي » على آراء أنس بن مالك في الأحكام الشرعية المستمدة من الأدلة الأربعة ، ومثله « الفقه الظاهري ، أو الأوزاعي ، أو نظري » ، يقال على جملة الأحكام التي أطلقها ابن سبعين في إطار فكره الاعتقادي والاجتهادي اللذين خالف فيهما الفقهاء السائدة استنباطاتهم ، ويؤخذ بعين الاعتبار ، ضيق هذا الشأو من المجال ، في ما ينطوي عليه من ضالة الرحابة والتعدد ، بالنظر إلى الأجزاء الأخرى البقية من مذهبه ، إلى جانب معرفة أن هذا لأفراد غرضه التمييز بالقصد الأول .

فبينما كان الفقهاء يرون أن تمام العبودية يكون بحمد الله على نعمائه ، كان ابن سبعين يجاهر بالقول : ان « من قال : الحمد لله ، قال أصغر الكلمات بالنظر إلى جلال الله . وقيل له على لسان الانصاف : كبرت كلمة تخرج من جانبه » (٣) .

وقد أوغر أبو محمد صدور الفقهاء عليه في كل مكان أقام فيه أو حلّ به ، سواء ذلك في الأندلس والجزائر ومراكش وتونس ومصر ومكة ، واختلفت الردود عليه بدرجة ، تشتد وتضعف وأثارت أحكامه كثيراً من الجدل ، فغدت « أغراض

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٣١٨ . العبري : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

(٢) انظر : احمد السباعي : تاريخ مكة ج ١ ص ١٦٧ وتالياتها . المقريري : الخطط والاثار ج ١ ص ٤٩٠ وما بعدها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

الناس فيه متباينة ، بعيدة عن الاعتدال . فمنهم المرهق المكفر ، ومنهم المقلد المعظم الموقر ^(١) . ولم يصانع في موقفه تجاه الفقه المحتضر في عصره ، بل لقد أعلن ذلك صراحة ودون لبس .

أ - مخالفة الفقهاء :

يتحدث ابن سبعين عن الفقهاء الذين تسلّموا مقاليد الأمر والنهي في أمور الدين وجعلوا من الآثار التي تركها سابقوهم أصلاً ينبغي لا يخالف ، أو أساءوا الاجتهاد فكان استنباطهم وحكمهم من الأمور المعرض عنها الضعف النظر فيها . ويقول في رسالة : « لا تلتفت الى الفقهاء ، فانهم لا مرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم . . لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة ، لا من حيث الخلاص النفساني وما بعد العمل وفائدة التجرد والتخلّق وأسرارهما الباطنية ، بل من حيث الحكاية . وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرّفة ، أو منقولة على غير وجهها ، فافهم » ^(٢) .

الخلاف - اذن - بين مفكرنا والفقهاء هو خلاف مبدئي ، خلاف بالنوع والطريقة والغاية ، ومسوّغه الشك فيما نقل عن النبي ، المعلم ، لأن الكذب والتحريف والتبديل محاذير كافية لتقديم العقل على النقل . هكذا - منذ البداية - يعلن ابن سبعين خروجه على موقف الفقهاء والفقه ، ويضع نصب عينيه ، في كل استنباط ، الفوائد والنتائج المترتبة عليه .

وهو يطعن عليهم نظرتهم الضيقة الى الأعمال الموصوفة ، وتماديمهم في اعتقادهم الصوري ، فيقول : « ومع هذا ، هي (الحكاية) عندهم في الخبر لا في الأثر ، وفي المدرسة لا في حقيقة المدرّس ، وفي الكتاب لا في الكاتب ، وفي

(١) المصنف : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الكاغد لا في الضمير» (١) .

ويظهر عندهم ، بعد تلك المثالب والنقائص التي تشف عنها طرقهم في الاستنباط ، ويعلن اصرارهم على ما هم عليه من خطأ ، من حيث أنهم « مع هذا ، هم بها يؤذون عالم التنبيه وأشخاص النباهة » بما يحرضون به العامة والوجهاء ضد مخالفينهم من المجددين .

وضرب مثلاً على طريقتهم وآرائهم المتخالفة المتعاندة الواهمة ، الفقر الذي ادّوا فيه دلاء البحث والتدبير ، فقال : « اعلم أن الفقهاء يتكلمون في الفقر ، من حيث الأحكام الشرعية وينزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ، ولا يتصرفون فيه بغير ذلك . والنبية الفاضل منهم يسلم لأرباب الأحوال من الفقراء الفضلاء ، ومن يتكلم فيه من متام آخر أجل من الفقه . والجاهل الغبي منهم ينكر ذلك ويتخطى رغب الصدّيقين ، ويتدلّى طعم شيء لم يذقه . وكذا جميع من لم تحذقه العلوم ولا ربه المعارف » (٢) .

ويورد آراءهم الخلافية بالفقر ، قائلاً : « ومنهم من يرى أن المسكين أشد حاجة من الفقير وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزُفر والحسن البصري . ومنهم من يرى أن الفقير أشد حاجة من المسكين وهو مذهب الشافعي والنخعي والزهري ، وقد حكى ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار » .

ثم يفيدنا أن « أهل اللغة » قد اختلفوا كذلك في مفهوم الفقر وتحديدده ، فتدل الأصمعي مثل الشافعي ، وذهب الفقهاء وتغلب مذهب مالك « ، وما أصاب حد منهم كبد الحقيقة إلا قليلاً .

ب - آراؤه الفقهية :

خرج ابن سبعين على « طريقة التعليل » التي كرس فقه ذاك الزمان العمل

(١) انصاع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٦ .

بها ، ورأى أن « علم التعليل بئس العلم لأنه » يُستجلب بالتعب ويحدث التعب ويتعلق بالتعب . وأوله اجتمع من قلت وقالوا ، ووسطه من اما وان وما أشبه ذلك ، وآخره من هو وأنا » ، كما أن « احتمال الضد أسبابه قريبة منه جداً » (١) .

لذا ، قال بظهور الأحكام القرآنية التي تعمّر فصاحتها « أذن المستقيم ، فلم تصلها عجمة الهوى » (٢) . واعتقد أن « الوقوف مع قوله : ولا تستوي الحسنة ولا السيئة - الآية منع بال المعتدل أن يتوجه الى حبّ الصيت والظهور والانتصار ، الا إن كان من أجل الله ، فهو منه عزّ وجل » (٣) .

وعرض لايضاح ما رآه الطريقة المثلّ في فهم آيات القرآن وتحصيل الاعتقاد الايماني بها ، فسأله المسلم ، مظهر هداية الله ، عن كيفية فهمه « قل إن الهدى هدى الله » وبأي وجه يتصرف فيه ؟ وما هو ؟ وكيف يحفظ ؟ وحال نيّله ، ما هو بالجملة ؟ وما مفهومه في الناس ؟ وهل يرجع للذات والصفات والأفعال ، او للذات خاصة ؟ ورجوعه للذات : هل هو بمعنى النّيل ، وكأنه يقول : لا نعمة إلا الله لأن الهداية الفعلية المصرفة قد صحّ أنها من الله ؟ وأي فائدة في الاخبار عنها ؟

وقرّر في الاجابة على جميع ذلك أن « الله لا يدخل تحت عموم ما ، ولا يقال فيه : أنه مع غيره بالمعنى الأكثر ، ولا مشاركة بين القديم والحديث حتى يقع الترجيح بينهما في ذلك المعنى المشترك » (٤) .

ورأى أن الذي أحاط بكل شيء ، من حيث وجوده على الاطلاق ، لا نسبة بينه وبين ذلك . فما يبقى - اذن - إلا أن المطلوب الذي جاء بصيغة الطلب هو

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٨ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

« المطلوب العزيز » وهو لا يظفر به بالعلم فقط . واعتبر « الحال » عند أهل الحق مثل « العلم » عند أرباب الأحوال .

واستنبط من القرآن أن « روح الله لا يتوقف على أحد ، ولا هو في الناس بمعنى واحد ، وإن كان هو - بمعنى ما - واحداً هدى للمستقين الذين يؤمنون بالغيب . نعم والذين إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » (١) .

وتدقيق أبي محمد في الأمور الفقهية وتحقيقه ، جعله يتصدى - أساساً - للإيمان شرعاً ، فأورد أن « المؤمن من قال : الله ولا شيء معه ، إلا الذوات المتعلقة الموضوعة - الراجعة إلى استحقاقه الذي يلزم في أولها وآخرها وظاهرها وباطنها ، الناطقة المخاطبة بما يجب لجلاله لمن علم به من غير بحث بعاب يوم البعث ، بل بحث عري عن شوائب الوسائط الفاتلة لشخص الكمال يذكر نفسه عنوم عالمها المفارق الكريم وينصفها بذلك ، وتنصفه هي بالتشبه والرجوع إلى معناها العزيز ، إن صح أن يقال - على جهة المجاز لمن أخبر عن ماهيته وعن أجزاء كمالها المنبعث فيها لها - رجع إلى معناه » (٢) .

وقال بأن « الكافر » هو الذي يقول « ضد ذلك » .

وأوضح رأيه في من عاند الآله بمخاصمته ، مقررًا أن من تعرض إلى عداوة الله خرج عن مخالطة أهله ، واستوى عليه بهتان ظلمه لنفسه . وكان ظلمه المدبر منه (٣) .

وفما تعلق بمسألة مخاطبة الله ، قال إن خطاب الله يكون حتى لجميع من آمن به ولم يعلل إيمانه فيه وكان على صراط مستقيم لا على صراط الاستقامة » . وأفصح أن الله يفتح على أولئك دون استثناء « هذا الفتح الذي فيه الخير على الخيرات

(١) المصدر نفسه ص ١٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ب) ص ١٣٧ .

(٣) الموضع نفسه .

الأربعة : الأمن من الذنوب ، وتتميم النعم ، والهداية المحضة ، والنصر الثابت القوي الظاهر الكبير المعتبر - لا يصح أن يخرج من مفهومه أوج الكمال وفعله وعادته ودرجته « (١) » .

وفرق بالتناول بين زمر من المؤمنين ، لاختلاف أحوالهم ومقاماتهم ودرجات الحديث في مراتبهم والأغراض المتعلقة بها . وصنف أن « بعض أهل الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، والخلفاء لا خوف عليهم ولا هم يحزنون « (٢) » ، ثم رأى أن « عباد أسرار الله » لا يطلق عليهم هذا « لأنه إلههم » واعتبر أن « أهل الحق منهم الخوف وفيهم ، وكذلك الحزن » .

وأبرز حكم « من أقامه الله في مقام المظاهر ، ولم يفتن لذلك » ، حيث اعتبره في « مقام الرضى » ، وقال : انه يختلف عن « من أقامه في ذلك » ، وهو يجد ذلك « لأن هذا الأخير هو المظهر الذي « ينحط الكون من سمائه الى أرض عالم الكون » . ورأى أن هذا الأمر هو الذي يجعل بعض القوم يقول : « ما يفعل الله شيئاً حتى يعرفني به » ، لأنه المظهر الكريم المعتبر المشار اليه .

وتصدى ابن سبعين ، لحالة « مرتكب المعصية أو فاعل الموبقة » ، على الوجه الفقهي الذي رسمه منطلقاً لمواقفه تجاه العامة من المسلمين ، وأحوال معاشهم وكسبهم باختلاف ، فأصدر الحكم القائل : « من ارتكب القبيح واستوى على ظهر الغرر المحامل الى منزلة المكر ، حيث يساوم الوهم ظالم الشهوة ، شهد عليه النور الإلهي بالجهل والحرمان وكان عدو الله الأخس » (٣) .

ونظر في الاخلاص ، فرأى أن « تعلم الاخلاص حكمة » ، ووجوده نعمة متعدية . وهو رأس الفضائل الإلهية ، وهو أسسها ومقومها . وافراده وتجريد الضمير

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٨ وتاليتها .

(٢) المصدر ذاته ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

به ، الى جهة الله خاصة ، صورةً متممة «^(١) . واعتبر ابن سبعين أن المحقق يستطيع بالاخلاص ان يفارق العالم المجموع الكثير من الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحد ، ويجد المجد المنتظم في شاهد .

وأباح « الخلوة » لأن فيها « نور الله » ، إما صحبة الذكر ، أو الفكر ، أو التوجه «^(٢) .

ورأى في ركن الاسلام - الصوم ، ضرورة أن يكون في « أكثر الليل وأكثر اليوم »^(٣) ، لأنه يجفف رطوبة « الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب » ، ويلين يبوسة « الأحوال المانعة من الشأن الموهوب » ، وتركذ الحواس ، وتستيقظ النفس و« تعمل ما يجب على ما يجب في الوقت الذي يجب » .

أما حديثه عن النبي ، فقد كان باعتباره مصدر السنة التي هي أحد الأدلة الشرعية في الفقه ، حيث ذهب الى أن « من خدع رسول الله (ﷺ) أظهر الله عليه غير الذي يحبّه ، وأنساه ذكره ، وشغله بغير رسالة ذكر السفير (ﷺ) ، وبذلك يستحق المكر »^(٤) .

من هذه الزاوية الفكرية التي تلامحت في ثنايا جراتها العقيدية ، عرف شيخ عبد الحق بن سبعين فقيهاً صالحاً ، يقتدي الناس بأفعاله ويهتدون بأرائه ، يحب الايثار ، ويعطف على الجميع ، ويجب أعداءه^(٥) .

ولقد كان لهذه الآراء المتعلقة بالفقه جوانبها المتكاملة الأخرى في اطار المنظومة اعتقادية التي كانت توجه بحوث ابن سبعين في مختلف ميادين المعرفة ، فتصفي

١- نفس نفسه ص ١٤٢ .

٢- نفس نفسه ص ١٥٦ .

٣- نفس نفسه ص ١٤٢ .

٤- نفس نفسه ص ١٥٠ .

٥- حمد مين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ . الفصل الاول من - مآثور من البحث .

على موضوعات بحثه تلك السمة المميزة الكفيلة بتسويق الاتجاه الذي سلكه المرسي
أبو محمد في هذا المجال من البحوث الدينية التي عرض لها ، وتتبدى تباعاً .

الفصل الثاني المتكلم

اشتملت ثقافة ابن سبعين على ذخيرة منهجية ونظر في مسائل دينية ومعالجات ، جرى الاصطلاح على تسميتها في البحوث الاسلامية « علم الكلام » . والاطلاع على ما يتعلق بهذه الأمور من أوضاع دقيقة تكشف عن رؤية مذهبية ، يوضح بُعداً جديداً من المخطط الترسيمي للقدرات التي وظّفها ابن سبعين في درك المرامي التي قصدها من نشاطاته الذهنية ، في أثناء نضالات تنظيره المسلمات الاعتقادية وصوغها الشكلي عنده .

ماهية علم الكلام ووضعيته :

يطلق اسم « المتكلم » على مَنْ يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها^(١) . وقد عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة ، وسرُّ هذه العقائد الايمانية هو التوحيد »^(٢) . ويميل بعض المحدثين^(٣) الى اطلاق اسم « علم التوحيد » على تلك الزمرة من الموضوعات ، دون ادخال أي تعديل في نوعيتها . وسواء قلنا علم التوحيد أو الكلام فانه يحتفظ بتعريفه ، من حيث هو « علم يبحث فيه عن وجود الله وما يثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل لاثبات

(١) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ .

رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم . » .

أما غاية هذا العلم فهي القيام بفرض مجمع عليه ، من الوجهة الدينية الاسلامية الصرف ، ألا وهو معرفة الله بصفاته « الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه بها » . والتصديق - الى جانب ذلك - برسله على وجه يقين الدليل .

والأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية ، هو تسمية المعلوم الى : ممكن لذاته وواجب لذاته ، ومستحيل لذاته . أما الوسيلة المنهجية - بعد هذه القسمة - هي إثبات القِدَم والبقاء ، ونفي التركيب والقسمة ، أو الحديث في ما يسمّى « أحكام الواجب »^(١) . ثم يتبع الحديث في الصفات الوجودية اللاحقة على المراتب الوجودية ، لأنها كمال تلك المراتب . هذه الصفات هي : الحياة ، العلم ، الارادة ، القدرة ، الاختيار ، الوحدة ، الكلام والسمع والبصر وما يماثلها .

لقد ولد علم الكلام بتأثير الرغبة الجامحة للردّ على الملاحدة والدفاع عن « الحقائق » التي جاء بها الكتاب ، ثم بدأ ينمو آخذاً على عاتقه « إثبات تلك الحقائق » منطلقاً من « النص المقدس » .

ولا شك في أن الكلام قد « ذاع في جميع الفرق الاسلامية ، بما هي فرق دينية - ثقافية - سياسية » . وتطور هذا الميدان ، بما احتواه من موضوعات ، من « جملة مذهبية غامضة متحولة » الى « علم يلبي واقع النزعات المتباينة لدى غالبية الناس في البيئة الاسلامية » . وقد ساعد في ذلك أن « هذه النزعات تقع في منزلة بين منزلتي الفكر الفلسفي المجرد والفكر العملي اليومي ، أي بين النظر والعمل »^(٢) .

ومن السهل أن نرى في المتكلمين ، تبعاً للثقة بقدرة العقل على درك

(١) انظر : محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٣٢ وما بعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٠ وما بعدها . ابن

تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) عادل العوا : المرجع المذكور ص ١٥ .

الحقيقة ، فثنتين : الأولى تترك للعقل مجالاً ضيق الأفق شديد التحديد ، بينما تفتح الثانية أمامه أرحب الأبعاد لمطامح دون تقييد . يؤثر في ذلك الأسباب الشخصية والبيئات الاجتماعية والأحوال الثقافية ، فلا نعدم وجود متكلمين بين بين ، بالنسبة لما ذكر .

وبغية الوصول الى نظرة صحيحة عن « حالة الكلام » في عصر ابن سبعين ، أعرض لتسلسل الأطوار التي مرَّ بها ، حتى المرحلة التي تهمنا .
هذه العهود هي :

١ - النظر في النص القرآني لتوضيح المعنى الظاهر منه ، وليس لما في القرآن من محتوى فكري أو مشكلات^(١) ، وإن لم يتورَّع المسلمون - بعد أن جمع عثمان ابن عفان القرآن عن أن يضيفوا لبعض المقاطع هوامش تفسيرية ، مهما يكن شأنها قليلاً* .

وهذا الانفراد بوجه خاص في التأويل ، الى جانب الانفراد بوجه خاص من القراءة ، أفسح المجال لتعدد المدارس بين مدينة وأخرى : مكة والمدينة ، البصرة والكوفة . « ثم قَوَّى هذه النزعات ما نشأ من مدارس نحوية^(٢) » ذهبت في التفسير مذاهب شتى .

٢ - الالتقاء بالفكر الديني المسيحي ، حيث لجأ المسلمون الى « أهل الكتاب » بغية ايضاح بعض ماورد في القرآن من اشارات الى « العهد القديم » ، يضاف الى ذلك تأثير أولئك الكتابيين الأول الذين كانوا قد أسلموا ، أمثال : كعب الأحبار ، وهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام ، الذين احتفظوا من عقائدهم المسيحية أو اليهودية بما لا يتنافى مع الاسلام ، ولا سيما الروايات المتعلقة ببدا

(١) جولد زيهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ص ٨ وما بعدها .

* لا بد من ملاحظة أن أهل البدع من خوارج وشيعة لم يتورَّعوا في العهد التالي عن جعل النص المتلثى بالقبول موضعاً للنظر . وقد قال الشهرستاني (الملل والنحل ص ٩٥ وما بعدها) في ذلك : ان فئة الخوارج رفضوا الاعتراف بالسورة الثانية عشرة (يوسف) ، لأنها بما اشتملت عليه من قصص الحب لا تليق بالقرآن . أما الشيعة فيدعون أن سوراً كاملة قد حذفت من القرآن ، وهي منزلة تعزيزاً لآل البيت ، علي وأسرته .

(٢) غرديه وقنواطي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج ١ ص ٤٤ .

الخلق^(١) ، وان كانوا - على الأكثر كما يفيد ابن خلدون - من البدو الذين « لا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك » .

ولقد رأى غالبية المسلمين في العناية بالتفسير أمراً مذموماً إثر وفاة الرسول ، فنحن نلمح عمر بن الخطاب يبدي حذراً عفويّاً تجاه الذين حاولوا تفسير ما استعصى فهمه من القرآن^(٢) ، ولقد كان « قاسم » عمّ أبي بكر الصديق و« سالم » عمّ عمر ابن الخطاب يمتنعان عن تفسير القرآن^(٣) ، خشية أن يجرّ ذلك الى نتائج عقيدية ، فاستند إلى أحاديث يردّان بها كل اجتهاد * .

٣ - صياغة الخصومات السياسية بأشكال دينية ، بدءاً من مبايعة عمر بن الخطاب أبا بكر الصديق خليفة للرسول ، ومروراً بمجىء بقية الخلفاء الراشدين واختلافات مؤيديهم وأبناء عموماتهم وخوّلتهم ، حتى قتل علي بن أبي طالب (٤٠ هـ - ٦٦١ م) بعد التحكيم ونقل الخلافة الى دمشق ، وما نشأ عن ذلك من تشكيك الخوارج بشرعية ما هو دون فترة الخلفيتين الأولين والسنين الأولى لخلافة عثمان وخلافة علي حتى موقعة « صفين » واعتبارهم الأمويين غاصبين . ومثل أولئك ظهور الشيعة الذين اعتبروا أن أنصار علي الذين أخلصوا له الولاء حتى بعد احتكام صفين هم الشرعيون ، فاستمروا بعد مقتله على إكرام يخصّونه به^(٤) .

فقد نشأ عن جميع ذلك تصورات نظرية دينية مندمجة بالمزاعم والاتجاهات

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٩ .

(٢) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٥ .

(٣) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ج ٥ ص ١٣٩ و ١٤٨ .

* مثال ذلك الحديث : « لا أخاف على أمّتي إلا أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذهم المؤمن يبتغي تأويله ولا يعلم تأويله إلا الله » . (أورده السيوطي : الاتقان ج ٢ ص ٤١)
والحديث : « دعوني وما تركتم . إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سوء الهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (أورده النووي : رياض الصالحين ، برقم ١٥٨) .

(٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٤ .

والآراء تحفل بها كتب الفرق مختلفات .

٤ - الالتقاء بالفلسفة اليونانية ، وصراع العقل مع النقل ، حيث توطدت أركان الكلام « علماً » . فقد نشأ علما النحو والصرف بتأثير المنطق الصوري ، وكان للمناظرات بين اللغويين أثر عظيم في تأويل النصوص القرآنية^(١) . وعمد علماء الاسلام ، للرد على الما اهب المخالفة للاسلام كالمزكية والمانوية والدهرية ، إلى أسلحة المنطق ، فكان في ذلك مذهب المعتزلة متميزاً .

٥ - انحلال المعتزلة بانفصال أبي الحسن الأشعري ودعوته لمذهب أهل السنة ، باتخاذ موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ، حدد للكلام في الاسلام مستوى لا ينحرف نحو العقل الفلسفي الجاف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والروية^(٢) .

٦ - ظهور الانتقائية الغزالية وطريقة « المتأخرين » أمثال الشهرستاني (٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) وغيرهما . فقد هيمن الغزالي بانتاجه الضخم المتنوع على تاريخ الفكر الاسلامي ، مبتدئاً بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود » محلاً لأساليبه وحدوده ، ثم عدم الاكتفاء به لكونه لم يف بمقصوده هو ، وأقل منه كانت الفلسفة عنده ، حتى اهتدى الى الصوفية ، بعد أن أعطى علم الكلام المنطق الأرسطي أداة دقيقة حادة^(٣) .

٧ - التقليد والجمود اللذان سيطرا في وقت اتسم بعنف هجمة « ابن تيمية » وتابعه « الجوزي » على علم الكلام ، حيث بدأ هذا العلم يتصلب في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليداً ، اذ يقبل العلماء عليها شارحين ، ثم يعيدون

١ - حمد أمين : ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٥٥ وتاليتها .

٢ - عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ٤١ وتاليتها .

٣ - غوديه وقنواتي : المرجع المذكور ص ١٢١ وما بعدها .

شرحها مراراً .

هذا يعني أن علم الكلام قد وصل في حياة ابن سبئين الى حالة من الركود والجفاف ، ونشفت عليه أزيأؤه الأشعرية ، وجمد في الأطر المتداولة تقليداً يفتقر الى أي جهد جديد .

علم الكلام المضاد :

نظر ابن سبئين صاحب البصيرة النافذة والاعتقاد الايماني الطافح ، في علم الكلام في حالته الراهنة تلك ، وكانت له ردود على ما ساد أوساط المسلمين من آراء الأشعرية خاصة ، وبقية المتكلمين الآخرين كالمعتزلة والجهمية والمرجئة . وعمد الى معارضة علم الكلام السائد بكلام بديل يحمل في روحه المذهب الخاص به ، ويجري في أوصاله نسغ النظر الذي يميز جميع ما كتب عبد الحق ويفرده .

فهو ضد المتكلمين الذين عاصروه ، لكنه لا يستغني عن الولوج الى قضايا علم الكلام ومسائله ، فيتعرض لمختلف أنواع الجدل الذي يثيره هذا الأسلوب من معالجة النص الديني وما يستدعيه من طريقة للبرهنة على مسائله المحورية . ولقد كان ذلك دافعاً قوياً للمطامح العقلية والسمات الابداعية في فكره ، لتخطي الشكل الذي استقرت فيه مسائل التوحيد .

أولى الخطوات التي قام بها مفكرنا في هذا السبيل ، أنه تناول نماذج من الاتجاهات الكلامية عند الفرق المختلفة بالنقد ، ثم قَدَّمَ أبدالها النضاحة بمذهبه ، مخلفاً طرق « البراهين الاقناعية في البعض ومن حيث البعض » بعد أن أفاد - على نحو واضح - أن « من أهل الاحوال مَنْ هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي ، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطابية ، وفيه مخاطبة برهانية - بل مخاطبات ، وفيه ما قُوِّته قوة الجدل ، ومن مخاطبته ما هي شعرية بالقصد الاول ، ومنها ما يستند الى النقل والعقل بحسب ما ينظر فيه أو يقبل وبحسب حبّ

الناس» (١) .

ان الآراء الكلامية السبعينية ضد الآراء السابقة ، بسبب الأساس الذي تركز عليه ، هذا الأساس الذي يلخصه ابن سبعين بقوله : « من أخلص لله ، واخلاصه ذاته ، وذاته جميع الأمور كلها ، وتلك الأمور عين نفسه ، هو السلام . ومن علم الحق بعد ذلك ، وذلك الحق عين باطله كان المؤمن . وذلك المؤمن هو ذلك ، الا أنه مثل نفسه التي كان عليها التوجه واصطادها القصد المعتبر » (٢) . وهذا ما يجعل صيغة الكلامية تدخل في الزمرة العامة لمنهج النظر الذي يرى في الايمان رؤية خاصة .

الايمان عنده « ايمان الماهية » ، والنطق الصالح هو « نطق الوجود » ، و« الدعوة التامة دعوة الباطن الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان » (٣) .

وباعتماد هذه القناعات كان لا بد للنظر العقلي من أن يتخذ صيغة أخرى مغايرة لتلك التي تشنّجت فيها الاستنباطات الكلامية السالفة . وغدا ابن سبعين يطلب من المشتغل الطامح إلى الحقيقة أن يتبع خطوات منهجية تقوده إلى جادة الصواب ، وهي خطوات سلسلة بدقة ، تتدرّج من حال لأخرى في بحث الوجود .

يقول ابن سبعين في ذلك : « اطلب الأمور الذاتية بالنظر ، وحرّر القول في الكلّ بالعين ، وعوّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف ، بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالالزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لا ينسب له ومنه ، أو هو أو كذلك بتشكيك ، أو

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٠٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٦ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

قريب بنوع من أنواع الصفح ، أو هذه ، أو هذا أو هو ، أو ما في الصدور ، أو الذي اذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك « (١) » .

وحاصله عند ابن سبعين : هو كون الوجود ماهية أوهم الوهم فيها الاشتراك ، وبسطها حيث قبضها ، وغيبها حيث أظهرها .

نحن - هنا - أمام طريقة في الجدل تدخل روحاً جديداً إلى علم الكلام آنذاك ، لأن مبدأ « وحدة الأضداد » فيها يبدو أصلاً غالباً على مبدأ « عدم التناقض » الذي اعتمده الكلاميون جميعاً أساساً في مناقشاتهم وإثبات أصولهم .

وتزداد الشقة بالاختلاف بُعداً بين الكلام المعروف والبديل الذي يريد مفكرنا إرساء دعائمه وقواعده ، من خلال اعتباره « حقيقة الماهية صورة علمية ، ظهرت الذات بحسبها ، فظن أنها ذات أخرى ، وانما هي مظهر للذات ومرتبة فقط ، والذات بها وبأمثالها ذات فقط لا زائد . وهي بدون الذات لا شيء أصلاً » . فأين الاشتراك ؟

بعد وصول متكلمنا الى هذه المرحلة ، يعود لايضاح نفية الاشتراك ، باللجوء الى الربط بين البسط والقبض ، ويقرر أن « البسط حيث القبض » ناشئ من الظن أن للذات : « في البين وجوداً ما تماثل به الذات في الوجود وتشاركه فيه » (٢) ، فتقول الذات : « أنا عين موجودة » . وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور . ويكون ذلك « عين قبضها » لأن الحقيقة هي أن « الظاهر الموجود انما هو الذات بحسب مظهر من صور علمه » ، فهو الظاهر والصورة له ، والعكس وهم لا أصل له .

على هذا النحو ، يتناول ابن سبعين مسائل علم الكلام ، ويحذر من

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

الالتفات الى الشائع من أقوال المتكلمين ، لأن « حاصل أمرهم : أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الانسان ، وذلك الخيال فرضه وهمهم قديماً . والشرعية - عندهم - مفهومة لعقلهم المعقول »^(١) .

النظر بالمسائل الكلامية :

تخطى ابن سبعين « الكلام » الى مرحلة أغنى وأدق ، هي « التحقيق » ، حيث يغدو « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر عنه ولا يجتمع معه في الدلالة ، ويجتمع معه في الوجود »^(٢) . فكيف كان له هذا النظر ؟

عرّف بالوجود منسوباً الى الله الأزلي ، ورأى أن اقتران متغير بمتغير زماناً واقتران متغير بثابت دهر . واقتران ثابت بثابت أبد . وثابت - وحده - أزل . ودعا الى رفع الادراك والعادة « بالعلم والتصريف » ، بحيث يغدو الوضع « لا حسن ولا قبيح » .

على هذا النحو ، تكون النتيجة المحصلة هي أن « الوجود قضية فيها كل شيء حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء ، في الأزل والأبد ، وعلمه عينه . وهو لا تحكم عليه الأزمان . والكل حاضر في القضية »^(٣) .

هكذا ، يتقرر لدى مفكرنا أن الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مشار إليه ، والمشار اليه على ذات ، والذات واحدة . فالله فقط - لا شك في ذلك^(٤) .

واعتماداً على ذلك ، وجّه ابن سبعين نقوده لفرق الكلام ، مهتماً بأكثرها اتصافاً بالنظر العقلي ، المعتزلة ، ومتعرضاً لأشهرها في المسائل الخلافية بينها من

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

جهة ، وتغليظه إياها من جهة أخرى .

أ - نقد آراء المخالفين :

عاب ابن سبئين على المعتزلة وصفهم « المعدوم » بأنه « شيء » وما ينشأ عنه من قول بقدم العالم ، وخروج عن الاسلام .

ورأى أن « المعدوم ما ليس بشيء » ، واعتبر هذا يطرُد وينعكس ، لأن ما ليس بشيء فهو معدوم ، وما هو شيء فليس بمعدوم .

وقد غلط المعتزلة بقولها : « الاعدام معنى يخلقه الله لا في مكان ، فيفنى به العالم » . وقال : ان « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفى لا يتضمن وجود معنى ، ولأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . واذا استحال وجوده فيما لم يزل استحال وجوده فيما يزال . ولا يصحّ قول من قال : ان الاعدام يتعلق بالفاعل ، لأن ما ليس بمعنى محدث لا يتعلق بالفاعل » (١) .

كما فسّق المعتزلة في مسألة « العفو » الإلهي ، وقال : « ان قلت في سرّك ان العفو غير جائز ، وواجب على الله أن يعذب كل مُصِرٍّ بطول الأبد ، فتفسق وتلحق المعتزلة » (٢) .

وخالف المعتزلة والوعيدية في « الشفاعة » ، ونصح بالحدّز « كل الحدّز ، أن تنكر تشفيع الشفعاء ، وحطّ أوزار المجرمين » (٣) .

وحذّر من الاعتقاد الاعتزالي بأن « التائب من ذنب ما وهو يفعل غيره ، انه غير تائب من الذنوب المذكورة حتى يقلع عن الجميع » (٤) .

(١) ابن سبئين : (م . ت) ص ٢٣٠ والتالية .

(٢) ابن سبئين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٣) ابن سبئين : (م . ت) ص ٢٦٢ .

(٤) الموضع نفسه .

وتخطى قول الأزارقة : ان « العاصي كافر بالله كفر شرك » .

وتجاوز قسمة « الذنوب الى كبائر وصغائر » عند غالبية المعتزلة .

واعتبر أهل الحق يقولون غير ذلك . ثم عمد الى اظهار الموقف المائع الذي يتخذه الكلاميون في أحكامهم وجدالهم ومناقشاتهم من الله ، فقال : انهم في ذلك « مترددون بين أحكام صفاته وجوداً وعدماً ، رضى وغضباً ، عطاء ومنعاً ، عذاباً ونعياً ، غنى وفقراً ، صحة وسقماً ، جاهاً وخملاً ، خفاء وظهوراً . وهو الكريم الذي يعطي بالمسئلة ، وهو الوهاب الذي يعطي بغير مسئلة »^(١) .

وجاهر بالرأي بأن لا خير في الوعيدية ولا المرجئة ، فالوعيدية تقول : « ان الله لا يغفر ذنباً » ، والمرجئة تقول : « ان الله لا يؤاخذ بذنب » . فأبطلت الأولى « رسم التوحيد » ، وأبطلت الثانية « وجه التكليف » ، وعطلتا « حُكم صفتين عليّتين واسمين حسنين » لله^(٢) .

ب - الأحكام البديلة :

رفع عبد الحق مكانة العقل وقدره ، وما انتقص الانسان من حقه شيئاً مذكوراً ، ورأى أن « العقل خَلَقَ ضابط للعين ، وميزان لها يقيدها ويضبطها ، ويميّز صحيحها من سقيمها » . واعتبر الانسان خليفة ، وهو « خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان لها يقيدها ويضبطها ، وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان الموازين ، وخليفة الخلفاء . والعقل بعض ما فيه ، والعلم جزء مما يحتويه »^(٣) .

ورأى أن الله في كل شيء بكنهه ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ما

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .

ليس بشيء وما هو شيء معاً ، « فعَيْنُ ما تَرى ذاتُ لا تُرى ، وذاتُ لا تَرى عينُ ما تَرى . فجاء من ذلك أنه حَصُرَ مَنْ انحصر ، وبَسَطُ مَنْ انبسط وانحصر وانبسط » (١) .

وَقَرَّرَ بادیء ذي بدء أن لا بقاء الا لله وحده ، وأن الفناء لكل ما سواه بالذات في كل نفس (٢) .

وقد أدلى برأيه في مسألة « العلم » قائلاً : « الذات عَرِيَّة عن المادة ، والعلم - كالمشوب بها ، شيء لا كالمستند الى شيء ولا كالمركز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الاناء . ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويُشار إليه صُحْبَةً مجموعته الأول والآخِر والظاهر والباطن . فالذات مع العلم دائماً ، وهي الباطنة وهو الظاهر ، بخلافك أنت الظاهر وعلمك باطن أبداً وما في الوجود سواه معك وسواك به ، فأنت معينٌ صورة علمه وغير معين علمه . وهو علمك ، وحكمه فيك بخلاف حكمك فيه . ترى وتبصر وتعلم ، وبك يرى ويبصر ويعلم » (٣) .

فوصل الى « الوحدة » عن طريق العلم ، بل رأى أن العلم يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الموجود ، ذلك أن « الوحدة لا تشير الى مقام معلوم دونه ، ولا تدلُّ على سواه ، ولا تثبت مع وجود الأوهام ، ولا توجد دون مقام . الوحدة به ، والكثرة له ، والأسماء تنصرف الى الواجب ، وتجمع بمعلوم الجمع الواحد في الشاهد والغائب » (٤) .

وفي معرض حديثه عن الوحدة يرى أن الكثرة المنسوبة اليها تشير الى جميع الأسماء والمسميات لله ، وتصرف الاحاطة اليه . ويرى أن أسماء الله

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

« اعتبارية » ، فلذلك لا تنتقل ، ولكون مسأها واحداً ، فبعضها يتبدل من بعض^(١) .

الله فقط . هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن ، وهو بكل مدلول منها هو ذلك^(٢) .

لذا قال ابن سبعين « بظهور التنزيه وبطلان التشبيه » . وبنى رأيه في ذلك على أن « الجسم ما بين نهايتين وعدمين ، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كلية النظام العام ، فخرج من العدم والجواز الى الوجود المشخص والثبوت . ويمكن منه وفيه أن يرجع الى ما كان عليه ، فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محل . وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض »^(٣) .

واذ يبسط القول في رأيه بعلاقة الذات بالصفات ، يقول : « لا حول ولا قوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته »^(٤) . ومفاد ذلك عنده أن الله أحب فتسمى بالحي ، وأحاط فتسمى بالعالم ، واستدعت معانيها الظهور فتسمى بمريد ، وقبلت ذلك فتسمى بالقادر . هو عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمى بظاهر . وهو معنى كل معنى ، فحق له أن يتسمى بالباطن . وله القبلية المرتبة لوجودية بالفعل ، فحق له أن يتسمى بالأول . واليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة لا يجد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمى بالآخر . وله لاحظة ، وبعين ما هو محيط هو به عالم ، فهو بكل شيء عليم .

ثم يفضي بعد ذلك بأن الله ثابت متلون ، ومتبدل متصون الترتيب الطبيعي في جماعه التركيب العرشي هو حكمته ، فحق له أن يتسمى بالحكيم . ومقادير ما ترتب متناسباً ومتنازلاً هو المقدّر لها ، فحق أن يتسمى بالمقدر والمترتب والمقتدر .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٣) موضع نفسه .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

أسماء الله عند ابن سبعين ليست عَيْنَ معانيه ، وليست غيره ؛ « فالحكم لها يثبت الحكم له بها ، وهي هو فالحاكم كله ، لا يريد الا ما تقبله معانيه ، وهي هو . فقبولها نفس إرادته ، إن كلياً فكلية ، وإن جزئياً فجزئية . . . وحدوث العالم ثابت له في الأزل ، وهو هو » (١) .

أما حكم « القرآن » عنده ، تلك المسألة الخطيرة التي قصمت التفكير الديني الاسلامي وفرّعت فيه الاتجاهات ، فيحققها في رؤيته أن : « القرآن كله هو الذكر الأعلى » ، وهو « أجلُّ معجزات النبي » لأنه « صفة ذات الله » وما عداه من المعجزات « صفة فعل الله » ، وبذا يقرّر أن القرآن « من المعجزات الباقية » وغيره « من المعجزات الذاهبة » بذهاب وقتها ، فهو معجزة كانت وبقيت .

وإذا كان ذاك كذلك ، فانه ينظر الى « كلام الله » ليفصح عن رأيه في أن : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ » (٢) . ومردُّ هذا الموقف الى اعتباره الله يحيط ، واحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه مشار اليها به ، واليه بها ، جزء كل وكل جزء ، عموم وخصوص ، وخصوص وعموم ، « كُله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كُله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه . بل لا كل ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٣) .

كما تصدى مفكرنا لبحث قضية « الاستواء على العرش » التي أثارته في الفرق المختلفة صنوف الآراء المقدمة لتفسير النص القرآني : « والرحمن على العرش استوى » . فكان موقفه جملة استفهامات استنكارية تجلّت في تساؤلاته : ليت شعري ، هل كان ذلك ولم يزل ؟ أو حدث بعد اذ جاء بحسب ما يجب في حقه ؟ أو هو بحسب قراءة ما ؟ أو الى الله علمه ؟ أو هو في كُنه كل أحد ، والانموذج يخصص مهمل الذات ؟ . اذا علم العبدُ الله ، هل يصحُّ له أن يقول : الله ، أم

(١) ابن سبعين : الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : ص ١٣٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

لا ؟ أم هل له أن يجمع بين ذلك ؟ .

وينهي الانكار والاثبات هذين ، بقوله : « ما أعجب الحب في قلب من لا يوجهه الى شيء حتى تقرأه طباع التحقيق ، وكذلك التوحيد ، وكذلك المعرفة وأكثر المقامات هكذا » (١) .

نعم ، مهما تكن المذاهب والآراء والأوضاع والفرق والاتجاهات والخلافات والبراهين والأصول ووجهات النظر لدى الأفراد والفئات ، عند المتكلمين طراً والمتدينين ، فان أبا محمد يرى « الله فقط » ، وهو - عنده - له الكل بالأصالة كل كمال . وهو الكل بالمطابقة ، وبالتضمن عين الكمال وسرُّ الجمال وغاية الجلال . الكمال له بك معيناً ، وكمال الكمال له بك لا معيناً . وبدونك لا وصف له سوى ثبوت . وهو الوجود في كل موجود . وهو مع كل شيء . ومتى سرى من ذلك شيء حكم الى غيره ، فمنه لا من ذلك الشيء ، فله في ذلك الحكم إيجاده ، ونشئه فيه الشبه فقط ، لأنه في الماء ماء ، وفي النار نار ، وفي الحلو حلو ، وفي المرّ مرّ » (٢) .

ويرفع صاحب « الأقوال التي تميل اليها بعض القلوب وينكرها بعض لأسماع » (٣) ، صوته بالقول : « يا قومنا ، يا مَنْ تعين على الحرّ اسعافهم ، وبمنضمار انصافهم ، اذا كانت النكتة لا تقف ولا تتحرك كان المجموع بها ، ويظهر المحيط هو المحاط به والاحاطة معاً ، وتنصرف القوى بالدور الراجع والمعنى خامع الذي تنفس به ريح الغلط ، وتحفّ به رطوبة التمويه القائم على كل نفس بما عبث وانتكست ، ويستقيم الواحد ولا تسع فيه الوحدة ؛ فكيف من يقدر ، وما هي القدرة ؟ ومن يدرك ، وما هو الادراك ؟ ومن يخبر ، وما هو ذلك الخبر ؟ ومن يريد ، وما هي تلك الارادة ؟ . واذا صمت لسان التحقيق واستجاب الله له عند

١ (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٠ .

٢ (٣) ابن حبيب : نقله ابن العماد في الشذرات ج ٥ ص ٣٢٩ .

دعوة القسط ، وسكت الضمير ، وكان الله ما به هو ذلك المدرك المسكوت عنه
والمبحوث به فيه واليه عليه مَنْ القائلُ ومن المدرك ومن المتكلم ومن مَنْ ،
قلت : ذلك لأن الإشارة تجرّ الى مقابلة الأنفاس بحسب الشعور . والمرتبة المعقولة
مسئلة جوابها وجود عينها « (١) » .

(١) ابن سبّين : (م . ت) ص ١٥١ وتاليتها .

الفصل الثالث الصوفي

يفيد تتبع فكر ابن سبعين في موضوعات التصوف إفادة بالغة الأهمية ، لما قام به في مسير هذه الحركة الدينية من دور فاعل . وقد وضع مفكرنا في التصوف - دأبه في كل موضوع تناوله - نظرات شخصية تتسم بالجدّة ، وتطمح الى السبق . واذا كنا قد وضعنا اليد - حتى الآن - على جانبيين نظريين من تفكيره المنسّيز، فان دراسته متصوفاً ستطلعنا على منحى ثالث أحدث تشبّثاً في مواقف الناظرين اليه لا ينكر .

التصوف وأحواله :

يختلف التصوف في جملته عن علم الكلام ، منهجاً وغرضاً . فالكلام ، كما عرض ، ينزع الى الباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يجنح الى اقامتها على أساس من العقل . أما التصوف فانه يرمي الى تذوق العقيدة والتحمّس القلبي لها ، لا البحث فيها بحسب منهاج العقل ، ولا التدليل المنطقي على صحتها . انه يستشفّها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل .

المتكلمون يرون أن العلم تفقّه، وأن العلم بالله مجيء عن طريق النظر العقلي ، وان لم يغفلوا النص الديني . أما الصوفية فيرون العلم اليقيني انما يجيء عن طريق الحدس او الذوق أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، ولا يستمدون هذا العلم عن الكتب ، ولا يتلقفونه من معلّم ، كما أنهم لا يستقونّه عن خبرة أو نحوها^(١) .

(١) انظر : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٠٥ وما بعدها . أحمد البرسي : قواعد التصوف ص ٦ وما =

والمتصوفون المسلمون « كانوا يرمون الى التخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء ، لتصفو أرواحهم ، وتحيا فيهم الخصال الحميدة ، فيتوصلوا الى مشاهدة الحق أو الفناء فيه » (١) . ورأى ابن خلدون أن « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك . ولهم من ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات . . . لهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه » (٢) .

كما أن « للصوفية لغة خاصة بهم ، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الافصاح عن آرائهم وأغراضهم » (٣) .

لكن الانصاف في شأن القوم « أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بها بما لا يقصدونه . وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور . . وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها » (٤) .

حتى لقد عرّف بعض الباحثين التصوف بأنه « تيقُّظ فطري يوجّه النفس الصادقة الى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول ، فالاتصال بالوجود المطلق » (٥) .

وللمتصوفين مراتب وأوصاف خاصة وتسميات ، بعضها معلوم وذائع ، وآخر يُعدّ من الأسرار المكتومة * . وربما كان « أهم صفاتهم الاحساس الديني العميق ، والشعور الغامر بالضعف الانساني ، والخوف الشديد من الله .

= بعدها . ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١٧ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها .

(١) جبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ٧٠ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ وتالياتها .

(٣) محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٨ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٤ والتالية .

(٥) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨ .

* منهم : النجباء والنبلاء والأبدال والأخيار والأوتاد وقطب الغوث أو الوقت وغوث العالم . أولهم (وهم أدناهم درجة) لهم مهام في العالم لا يفهمها الا من كان في درجتهم من الفداسة ، وآخرهم (وهو أعلاهم مرتبة) يمكنه باستحقاقه التكفير عن خطايا البشر الذين يجهلون . (انظر : محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ص ١٧٦ عبده الشاذلي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٤٦٣ وما بعدها . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٥٤ وما بعدها) .

والتفويض التام له ، والخضوع لارادته « (١) » .

ويمكن ارجاع نشأة الصوفية في الاسلام الى « حركة الزهد » التي كان غرضها التشبُّه بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين ، كما دعت اليها « الأثرية » نواة السنة الأولى ، وبعد أن زادت المغالاة بالزهد نتيجة ما أدى اليه انتشار « المرجئة » من تفشي الضعف في العقيدة والفساد في الأخلاق ، حيث راح الناس يرتكبون المعاصي آملين الغفران . ويضاف الى ذلك تأثير الثقافات المتعددة المصادر التي أخذت تتفاعل في المجتمع الاسلامي ، منذ العصر الأموي بعد اتساع حركة الفتح العربي .

وأهم تلك الثقافات هو : (٢)

- ١ - الثقافة المسيحية : التي حملها مسيحيو المشرق في الممالك الاسلامية ، وهم النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من العنصر الآرامي ، شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ، وأنشأوا مدارس راقية تنشر الثقافة اليونانية ، اللغة السريانية ، منذ أواخر القرن الرابع الهجري . وقد ظهرت في هذه المدارس الفلسفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسة الاسكندرية ، وآراء أرسطو المحرّفة عمداً او عجزاً . كما لعب مسيحيو بيزنطة الذين آثروا بغداد دوراً في ترك أثر من ثقافتهم اليونانية حيثما حلّوا . وكذلك الغساسنة والمناذرة الذين كانوا من العرب المسيحيين ، بما لهم من عادات وتقاليد وأعراف دينية خاصة .
- ٢ - الثقافة اليهودية : التي ظهر تأثيرها في كتب التفسير والقصص الدينية الاسلامية من خلال ما في « التوراة أو التلمود » من مواضع تفسيرية لبعض العقائد أو المواقف . وقد لعب يهود الاسكندرية في هذا الشأن دوراً فلسفياً بارزاً .
- ٣ - الثقافة اليونانية : فبعد ان طغت موجة العلوم اليونانية وافدة من الأديرة

(١) (ديتولد ألن نيكلسون : دائرة معارف الدين والاخلاق . المجلد ١٢ ص ١١ .

(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٢ وما بعدها . عبده الشامي : المرجع السابق ص ١٤٢ وما بعدها . محمد غلاب . التصوف المقارن ص ١٥ وما بعدها . الفاخوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧ وما بعدها .

المسيحية في الشام ، ومن مدرسة « جند يسابور » الفارسية في « خوزستان » ، ومن وثني حرّان « الصابئة » في الجزيرة ، عكف المسلمون على دراسة كتب لا حصر لها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث .

وقد استمد العرب المسلمون من فلسفة أرسطو الشيء الكثير ، من خلال شرح الافلاطونية الحديثة الذين غلب عليهم مذهب أفلوطين وفورفوروريوس ، مما ساعد على نشر آراء الافلاطونية الحديثة واسعاً ، وخاصة في بلاد الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف .

٤ - الثقافة الهندية : أدخل الهنود الى الاسلام مذهب التناسخ ، فالهياتهم ذات أثر بادٍ في التصوف الاسلامي ، لما فيها من دعوة الى الزهد والفقر والاستسلام ووحدة الوجود . فهم يعتقدون أن العالم من أصل أزلي خالد يعود اليه بعد الفناء ، هو « البرهمن » ، أما النفس فهي « النفس الكلية » تنتقل من جسم الى آخر سعياً وراء المعرفة والكمال ، وعلى المرء أن يكتفي بالتأمل الروحي وينقطع عن كل نشاط قد يعوق هذا التأمل ، ليتحرّر من عبودية الحياة وليسيطر على نفسه ويتم له الاتحاد « اليوغي » فيذوب في « وحدة الوجود » . وقد عمدت « اليوغا والبوذية والتانترا » الى : « تحقيق نوع من انتقال الطبيعة ، وقصرت همّها عليه ، محتقرة الواقع كل الاحتقار . كما احترمت القانون « دراما » احتراماً عظيماً »^(١) .

٥ - الثقافة الصابئية : أما الذين دخلوا الاسلام من الصابئة فقد حملوا معهم العقائد التي ترى أن للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لا يدرك الا بوساطة هذه الأرواح ، يتصل بها الانسان الطاهر المنتصر على شهواته . وهذه الأرواح تتجلى في السيارات السبع .

(١) بول ماسون - أورسيل : الفلسفة في الشرق ص ٢٢٣ وتالياتها .

٦ - الثقافة الفارسية : التي عملت على تعزيز البدع الدينية وازدحام الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير . وقد نشر الفرس الرأي والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولا سيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الجديد اعتبارات الاتجاهات : « الزرادشتية والمناوية والمزدكية » التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي ، وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة وصراع الخير والشر وما دعت اليه من احلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، محل الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

٧ - ثقافات أخرى متعددة ، كالعقائد الثانوية التي حملها « سنديون وصينيون » وسواهم ، فتركت آثارها في المجتمع الاسلامي وفكره . فقد عملت « التساوية » على جعل الانسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت « الكونفوشية » على جعل الطبيعة منسجمة مع الانسان ، ولم يرم الصينيون الى ما فوق الطبيعة ولم يحاولوا تغييرها ، بل جهدوا في « سبيل الوصول الى كمال الطبيعة الانسانية والسياسية ، بفاعلية عدم العمل القوية »^(١) .

وتفاعلت تلك المصادر والثقافات على اختلافها وتباينها - جميعاً - في عقليات متميزة فردة ، ومتفوقة غالباً ، ذات منحى نفسي خاص ، فكان أن أتأمت

(١) ماسون - أورسيل : المرجع السابق ص ٢٢٤ .

هذه الرتب قسماً : المقامات والاحوال . الأولى نتيجة المجاهدة الشخصية والفناء . والدرجة على قبول الحرمان والتشؤف ، وهي : التوبة : تعدد المريد للسلوك في الطريق . الورع : يحمل صاحبه على الاندفاع في خدمة رؤسائه احتساباً لله وخشياً للشهوات . الزهد : الاكتفاء بالخيرات الضرورية من الدنيا ، وملء القلب بحمد الله . الفقر : فراغ اليدين من خيرات الدنيا الزائلة : والاكتفاء باللبس الخفيف والطعام القليل . الصبر : مغالبة الأهواء ومحاربة الشهوات النفسية . التوكل : الاعتماد كلياً على الله ، وإماتة الارادة . الرضى : قبول كل شيء باعتباره من الله للشعور بالارتياح والسلام الروحي الداخلي .

أما الاحوال : فهي مشاعر روحية ، كأنها إلهام يغمر السالك في مراحل سفره الصوفي ، على غير استقرار ودون ارادة منه ، فهي نعمة سماوية وهبة من الله لمن أستعد لها بالتوبة . ومنها أنواع : المراقبة ، القرب ، المحبة ، الخوف ، الرجاء ، الشوق ، الأنس ، الطمأنينة ، المشاهدة ، اليقين . وقد شرحها « الطوسي » في كتابه « اللمع » كلها . وانظر كذلك : ابراهيم بسيوني : المرجع المذكور ص ١١٧ وما بعدها . عبده الشهابي : المرجع السابق ص ٤٥٧ وما بعدها كما أتى صاحب « الرسالة القشيرية » على ذكرها .

وأثرت وربت بكل جديد .

وخلف المتصوفون - طرقاً وأفراداً - تراثاً عريض الثراء في الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك التي يتبعونها ، والرُتب التي يمرُّ فيها السالك * منهم ، ريثما يصل الى الاتحاد أو الفناء في الله .

وتركوا أثراً عميقة في التفكير الديني الاسلامي وأسلوب النظر الميتافيزيقي العربي ، لا يمكن - بسهولة - أن تزول .

طرائق التصوف العامة :

لم تأخذ لفظة « الصوفي » معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتصاف القرن الثاني الهجري ، حيث أطلقت عامة على الذين يزورون عن الدنيا ويخصّصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل^(١) . وقد كانت كلمة « تقرأ » هي المرادف القديم لكلمة تصوف ، بما تدل على « التماس القربى من الله في الصلاة »^(٢) . « ويقال تقرأ (أو تقرأ) أي تنسك ومال الى حياة الزهد »^(٣) .

وجابر بن حيان الكيميائي الشيعي (توفي ١٥٠ هـ) - كما يفيد ماسينيون^(٤) - وأبو هاشم الكوفي - كما يرى جامي^(٥) - هما أول من وصف ، فيما تعي ذاكرة التاريخ ، بالتصوف .

أما كلمة « الصوفية » بمعناها الاصطلاحي ، فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩ هـ) اذ أطلقت على مدرسة تنسكية نشأت بالكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » النباتي (توفي ببغداد سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م) ، ثم أطلق هذا اللفظ

(١) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٦ ص ٢٥٥ .

(٢) ماسينيون : *ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, TOM IV, P. 116* وفي النسخة العربية : مادة « تصوف » ج ٨ ص ٣٦٦ .

(٣) القالي : الأمالي ج ٣ ص ٤٧ . الفيروز آبادي : القاموس المحيط .

(٤) ماسينيون : الموضع السابق . وقال ذلك مؤلفو : تاريخ العرب ج ٢ ص ٥٥٣ .

(٥) عبد الرحمن جامي : نفحات الاندلس ص ٣٤ .

على جماعة متنسكة العراق ، ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية »^(١) .
وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النساك
المسلمين ، دون استثناء^(٢) .

ويمكن تحديد الأطر العامة الرئيسة في مسيرة الفكر الصوفي من خلال
الاتجاهات والفرق المعروفة في الاسلام ، حتى عصر ابن سبعين ، على النحو
التبعية الذي تظهر معالمه فيما يلي :^(٣) .

أ - مرحلة النشوء :

ترجع نشأة التصوف في الاسلام الى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت في
القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) ، وقوامها الاحساس العميق بالضعف
الانساني الذي هو بأمر الحاجة الى القدرة الالهية التي لا حدود لها ، وما ينشأ عن
هذا الموقف العقيدي من خوف بالغ الشدة من الحق الذي به كان الخلق وإليه يجب
تفويض الأمر بتمامه .

ونلمح هذا التيار الفكري في الاسلام ضمن اطارين : الزهد والتوكل ،
استمرّا في اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الديني الذي أتمّ وازداد بتطوره
المستمر غنى وعمقاً .

١ - الزهد : لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد منظّمة داخل
الزوايا والربطوما اليهما ، وان كان بعض الزهاد يسيحون في البلاد يجوبون الأمصار

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ، باب النسك . ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٨٤ وما بعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص
٣٠ وما بعدها . ابراهيم بسيوني : المرجع السابق ص ١١١ . ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص
٢٦٦ .

(٣) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ٢ وما بعدها . بسيوني : المرجع السابق ص ٨٨ وما
بعدها . عبده الشامي : المرجع المذكور ص ٤٤٤ وما بعدها . السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥ وما
بعدها . القشيري : الرسالة ص ٨ وما بعدها . محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ص ١١٤ وما
بعدها .

والأقطار ، معهم القليل من المريدين ، أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في مواجدهم .

وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيراً بالطقوس والرسوم الدينية ، ناظرين إلى الزهد - في أرقى درجاته - على أنه أمر باطني بحت . بينما كان أهل الشام ينظرون إليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية . ومن أشهر أعلام هذا الاتجاه : أويس * وأبو هاشم الكوفي * .

٢ - التوكل : بقي متصوفو القرن الثاني الهجري على مذهب أهل السنة ، ملتزمين بقواعد الشرع ، مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم وقد رأى نيكلسون أن « أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا » . ومن أشهر هؤلاء : ابن أدهم * * * والداراني × والمحاسبي × ×

ب - مرحلة النضج :

دخل التصوف في القرن الثالث الهجري دوراً جديداً ، مع الاتجاهات الجديدة في البحوث النظرية التي أدخلت فيه ، إلى جانب حفاظه على روح الزهد والتوكل التي لم تفقد قوتها ، واكتسب قوة وآفاقاً جديدة . فازداد ظهور الاتجاهات فيه على مر الزمن ، ضمن تيارات عديدة ، نرى فيها :

* أويس بن عمرو (٣٧ هـ - ٦٥٧ م) أحد التابعين . تمادى في تأملاته ، واقتلع ضرسه ، ودعا أصحابه للاقتداء به تذكراً لفنّد النبي ضرسه في « موقعة أحد » .

* * * توفي سنة (١٥٠ هـ) . كان له قدم سابقة في الزهد والورع وفي طريق حسن المعاملة ارتدى الصوف متشفاً ، وهو من أوائل من دعوا بهذا الاسم .

* * * إبراهيم بن أدهم البلخي الذي تخلّى عن أمواله وملكه ، واعتكف في المسجد (٧٧٧ م) متشفاً زاهداً منصرفاً إلى العبادة ودعوة الناس للزهد في الدنيا وخيراتها ، وقهر الجسد بالأعمال المتعبة يكسب بها قوته ، أنفاساً مديده للاستعطاء .

× أبو سليمان الداراني (٨٣٠ م) ، اشتهر بشدة التقشف والميل إلى التبسط في المأكل والملبس وأمور الدنيا عامة .
× × أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ، ترك الدنيا منصرفاً إلى العبادة الحقة ، واشتغل بالتأليف حتى وفاته ببغداد سنة (٨٤٩ م) كان عديم النظير في زمانه علماً وورعاً ومعاملة وحالاً .

١ - الحب : حيث كان الدافع الأساس الذي يجعل السالك يبتغي من كل عمل ، الوصول الى نيل رضى المحبوب - الله ، الذي لا رغبة وراء نيل وصاله واستحسانه ثم التمتع بطلعته البهية . وأشهر أصحاب هذا الاتجاه : العدوية * وذو النون المصري * * * والجيلاني * * * والشاذلي × .

٢ - الفناء في الله : بدأ المتصوفون ، في هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفي ، بحثهم عن علاقة محدثة تكون أكثر من « التشوق الانساني المحب » الى الخالق الذي هو « أقرب الى مخلوقه من حبل الوريد » . وكان ذلك الجهد هو الذي ينتهي الى الفناء في ذات الله . ومن الذين قالوا بذلك البسطامي × × والجنيد × × × والرفاعي + .

٣ - الحلول : ثم غدا النزوع الى الله أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الانساني المتناهي في القدرة البشرية ، فلا حول ولا قوة الا بالله . وظهر لدى بعض المتصوفة الاحاح على الوصول الى موقف يتميز بدرجة أعلى من الايجابية والنجوع ، فكانت الدعوة الى القول بحلول الله في الانسان -

* رابعة العدوية (٨٠١ م) ، دعت الى حب الله حباً مطلقاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، فجعلت « الحب الالهي » أساس الطريقة .

** كان (٨٦١ م) أول من خطا بالتصوف خطوة هامة ، عندما فرّق بين معرفة الصوفي . بالله ، والعلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، فقرن المعرفة الأولى بالمحبة . وكانت دعوته فلسفية الطابع ، فاضطهد وسجن . *** عبد القادر الجيلاني الذي أنشأ طريقته ببغداد ، مع ازدياد قوة الصوفية وانتشارها ، إبان الحملات الصليبية . كانت تعاليمه متساهلة شديدة التسامح ، فأكبر « محبة سيدنا عيسى » وبشر بالمحبة عامة . مات سنة (١١٦٦ م) .

× أبو الحسن علي بن عبد الله ، من أبناء « شاذلة » بتونس . ظهرت طريقته في المغرب نحو سنة (١٢٢٧ م) . وقد عني بتهديب الأخلاق والمحافظة على شرائع الدين ، مهتدياً بتعاليم أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي . × × أبو يزيد البسطامي الخراساني (٨٧٤ م) ، قال بفناء الانسان في الله ، متأثراً بزهاد الهنود في « النرفانا » ، ورأى ان من يشرب بحور الكون من المحبة الألهية يبقى فاعراً فاه يتزّيد .

× × × أبو القاسم الجنيد ، تلميذ المحاسبي . استند الى الفلسفة في تحليل أسباب العبادة الصوفية ، مبشراً بالفناء في الله . مات سنة (٩٠٣ م) .

+ أحمد الرفاعي ، اعتنق مبدأ الفناء في الله وعرف أتباعه كثيراً من الشعوذات ، حيث ابتلعوا الحيات والعقارب وقطع الزجاج والحجر وسواها .

الجدير . وأشهر من قال بهذا الحلاج * والسهروردي ** *

ج - مرحلة الاكتمال :

إلا أن بعض المتصوفة كان أكثر اصراراً على تثبيت دعائم اتجاههم الديني ، على أرض صلبة تتمثل في قيامه ثابتاً منيعاً ، ضد هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة ، فاتخذوا لأنفسهم طوقاً مذهبية ذات مناهج محدّدة في النظر الى الوجود والموجودات وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله وادراك الكائنات . وقد ظهر ذلك عبر زمرتين من التفكير :

١ - وحدة الوجود : ظهرت هذه الفكرة واضحة في التصوف الاسلامي ، بعد شيوع آراء الافلاطونية الحديثة ومزج التصوف بالآراء الغنوصية . وأشهر من في هذا المضمار : ابن مسرة * * * وابن عربي × والشاذلي .

٢ - الوحدة المطلقة : وقد بلغ التصوف شأوه في تخيل صورة الارتباط بين الله والانسان مع عبد الحق بن سبعين ، الذي رأى أن « الله فقط » وأن « لا موجود الا الله » . وفيما يأتي عرض لذلك :

* اشتهر الحسين بن منصور الحلاج بتطرفه اللفظي ورفضه استخدام الرمز ، وقد اعتبر أن ليس مع الله أحد ، فلا طريق اليه : لأن الطريق يكون بين اثنين ، وقال بالحلول ، فأحرق سنة (٩٢٢ م) .

** شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١٢٣٤ م) قتل بأمر صلاح الدين الايوبي أو ابنه ، بعد اتهامه بالكفر لعنايته بالفلسفة وتأثره بمذاهبها . وقد نادى بالحلول وجعل الذكر سبيلاً الى هذا الهدف .

*** قال بوحدة الوجود ، وكانت له تصاريف في الحروف واطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وازدواج الآيات وفهم بعض أقسام النصوص الدينية ، كما كان له إقدام على الأحكام واقتراح بعض القرآن ببعض .

× ترك آثاراً في وحدة الوجود لا يمكن غض النظر عنها في التفكير الصوفي والمدى الذي وصل اليه مزجه بالفلسفة ، وابتدع طريقة للنظر في النص الديني ومأثور السنة وتعاليم القرآن وما جاء في المنقول من خبر السلوك الشرعي عن الأولين ، أفردته عن سابقيه ومدّت تأثيره . ولقد كان من أهم أصول تفكيره اعتياده على عالم المثال أو « الخيال » الذي يأتي فوق عالم الحس والشهادة ، وبه تكون معرفة تعيّنات وشؤون الذات الأحدية .

أما عبد الله الشاذلي ، الشهير بالحلوي ، فقد فرّ من القضاء في « اشبيلية » بعد أن وليه في نهاية دولة بني عبد المؤمن ، وانصرف الى التصوف نحلة ارتضاها لتحقيق السعادة والوصول الى الوجود الحق .

الطريقة السبعينية :

اجتذبت الطرق الصوفية لفيما من المفكرين ، من مختلف النزعات والاهواء والميول ، وقد ظهر أولئك باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة ، وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثل والتعبير .

ولقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية ، في الوقت الذي كان فيه ناشئاً عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات النفسية ، وفي الأنماط الشخصية عامة . ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الفردية ، والبيئة الاجتماعية ، تلعبان دورهما الذي لا ينكر في تكوين الاتجاه الذي يستأثر باهتمام المتصوف ، ويغريه بالبحث والتأليف . فللرياضي تصوف نلمحه في « المدرسة الفيثاغورية » ، وللفيلسوف تصوف نراه في « الأفلاطونية الحديثة » ، و « للمنطقي تصوف نحا اليه ابن سبعين في تأليفه »^(١) ، وتبقى الحركة الصوفية مستأثرة بالباب ، ومستحوذة على اهتمامات ، مستمرة .

أ - مصادرها :

تشكل الطريقة « الشاذلية » الأساس الصوفي الذي تقوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة ابن مسرة . ولقد نسب لمتصوفي الشاذلية هذه ، القول بالتحلل من الشريعة بسقوط التكليف .

برع ابن سبعين في اتقان تعاليم هذه الطريقة ، وكانت استعداداته النفسية التي دفعته الى العزوف عن الأمارة ، والزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الطبيعية ، قد لقحت بما أخذه من التحقيق عن « أبي اسحق بن دهاق »^(٢) وآرائه في علم

(١) أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٣٤ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

الكلام الذي اختصَّ به ، زيادة على حفظه التاريخ ومعرفته لنتجه والحديث والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم .

وتظهرنا العودة الى آثار ابن سبعين على معرفته فلاسفة المغرب والمشرق ومتصوفيهما واطلاعه على آثارهم^(١) ، أمثال : ابن باحة والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن مسرة وابن عربي ، كما تذوق أقوال الحلاج والسهروردي وغيرهما * .

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية ، تأثيرات معرفته « علم الحروف والأسماء » ، وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمة على تصريف المعجزات الكونية ، ومعرفة مغيبات المستقبل « علم الجفر » ، وما يتعلق بذلك من مدركات .

كما كانت المعارف الفقهية ذات بصمات بينة في طريقة مفكرنا ، في تسمياته ومعالجته وانتقاده .

لكنه الفلسفة ، على وجه التخصيص ، هي التي تمثل محور الصياغة المذهبي في اتجاه مفكرنا ، لما أتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها . وقد أورد « الششتري » تلميذه في اسناد طريقته الصوفية : هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر ، الى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحبشي وقضيب البان والشوذي والسهروردي وابن الفارض وابن قسي ، ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين وابن عربي والحراني وعدي ، ثم ابن سبعين دونما تفريق أو تفضيل^(٢) .

(١) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

* أول ابن سبعين كلام الحلاج : « أنا الحق » بقوله : « انه بمعنى لا أنية إلا واحدة ، فاذا وقع الاتصاف ونطق بها ، وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة . والذي حمله على ذلك محض الافراد والاحلاص . . وهذه هي الدفينة عند القوم تارة ، وهي الحبيثة أخرى ، والذي يتكلم بها على حقيقتها - من حيث هي - يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون » (الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٠ وما تليها) .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك في قصيدة للششتري .

ب - موقفها من سابقتها :

ان ما تهيأ لابن سبعين من ثقافات متعددة الصنوف متفاضلة ، مكَّنه من تلوين موضوعاته في بحوث الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ، يزاوج بينها ويطنِّع بلونه المميِّز ، فيعبر عنه بطريقته الفارقة .

وقد تمرَّد - فيما تمرَّد - على تعاليم الصوفية الشاوية في تلك الأطر التي انكشفت لنا حدودها العامة . وأظهر ذلك دون هيبة ولا موارد ، قائلاً : « لا تلتفت الى جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فانه بعيدٌ في بعيد في بعيد ، وهمٌ في وهم في وهم »^(١) .

ورأى أن هؤلاء « الطائفة وصولهم لا كالوصول وادراكهم لا كالادراك ، وبلغوا الى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح »^(٢) . ووجه إليهم النقد في ما ذهبوا إليه بالله والنفس والعقل والعالم ، وما ذكروه من المنظومات الأخلاقية المعتبرة لديهم أساس السلوك ولبَّ الطريقة^(٣) .

كما لاحظ الهنات الفكرية التي أدت ببعض المتصوفة الى نتائج لا تفرضها مقدمات التصوف ذاته ، فأفاد أنه « مما يظهر لبعض الضعفاء الصلحاء أنهم استقاموا على الطريقة وزوج القصد لهم بين الشريعة والحقيقة . والدليل على غلطهم في الحق أنهم اذا فتح عليهم بوجه ما ، يظنون أنه الطريق على الاطلاق ، وأن الأمر ما بقي منه إلا نصيب الأحوال فقط »^(٤) .

الا أن الرفض السبعيني للتصوف بطرائقه لم يكن رفض اعراض ، بل كان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤ .

(٣) انظر تفصيل ذلك في ثالث أبواب هذا البحث .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٣ .

رفض اصلاح واذكاء وتجاوز ، لما أدخله - بعد - من اضافات صوفية على نتاج المفكرين السابقين . ويمكن أن نلمح في طوايا جميع ما قاله ذلك الشوق الدائم الى الأفضل ، وتلك الرغبة الجامحة في تجاوز الراهن الى المطلق ، واحتياز الشعور الشفيف بالنقاوة الانسانية والسعادة الخالصة .

ج - تعاليمها :

أظهر عبدالحق براعة فائقة في الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، فأنشأ منها خلقاً جديداً استأثر بالأتباع والمريدين في كثير من الأصقاع . وقد أثر عنه أنه « كان يتولّى خدمته الكثير من الفقراء والسفّارة أولي العباد والدفانيس * » ، ويحفّون به في السّكك « (١) » . واستطاع أتباعه الذين تلقوا هذه الطريقة على يديه أن يتغلّدوها عنه ويثوها في البلاد شرقاً وغرباً .

وقد نسب لابن سبعين وأتباعه عدم ممانعتهم في التحلّل من بعض العبادات كترك الصلاة مثلاً (٢) ، وشنّع عليه القول في عدد من القضايا الدينية أهمها : ضربه بثنائية « الله - العالم » عرض الحائط ، لقوله بوحدة الوجود واقترابه من جعل « الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة » (٣) التي يقولها المتفلسفة . وقد عاب عليه « الشيرازي » القول بأن « واجب الوجود تمام الأشياء ، وكل الموجودات ، واليه ترجع الأمور كلها ، وأن هذا من الغوامض

* جمع « دفانس » ، وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله وحدها ترعى (الفيروز ابادي القاموس المحيط) .
والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لا يباحون مجالس الذكر ، بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) الذهبي : تاريخ الاسلام ص ٢٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٨ .

** يرى «ماكدونالد» : أن جميع مفكري المسلمين هم من اصحاب « وحدة الوجود » ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه . ويرى ان هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعنيدتهم في التوحيد ، لان الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص ، مهما لزم عنها . قد ابتلعت كل شيء . انظر :
One phase of the doct. of the unity : of Herford Seminary Record المجلد ٢٠ ص ٣٦ بعنوان
God وقد اقتبس نيكلسون التصوف الاسلامي وتاريخه .

الآلهية التي يصعب ادراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة»^(١) . وقد نسب لابن سبعين ، كذلك ، على الظن أخذته عن ابن دهاق القول « بتحليل الخمر ونكاح أكثر من أربعة ، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك »^(٢) .

لكن هذه المواقف لا يمكن أن تعتبر - على حالتها الراهنة - تعاليم الطريقة السبعينية ، لأن ابن سبعين لم يقف عند حدود رتبة الصوفي ، بل تخطاها . وأول الدرجات - عنده - في طريق الوصول الى معرفة الله هي : « الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق لمعرفة الوجود . ثم المقرب ، وهو الذي اجتراً من عين عينه على الأثر »^(٣) .

وفي هذا الرأي طرافة أقر ابن خلدون أنها « مما لم يُسمع في محضر ، ولا قيل انه ظهر في دهر ، ولا مما دُون أو عُلِم في فلاة ولا مصر »^(٤) .

نحن أمام « محقق » أعلى مرتبة من المتصوف ، لانه لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجددة ، وشرع في الرحلة الى الحضرة المشار اليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين ، وجعل نهاية نهاية الأقطاب بداية بداية «^(٥)» . وهذا يعني أن « جميع ما دُون في التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجرُّ الى هذا الشأن ، وجميع ما سمعت من العلوم المضمون بها ، والحكمة الاشراقية وسر الخلافة ونتيجة النتائج - كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف »^(٦) .

١ (صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العنقية (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .

٢ (الفاسي : العقد الثمين ص ٢٩٦ . وقد قلت : « على الظن » لان هذا القول ورد عن ابن دهاق ، وقيل : ان تلميذه ابن سبعين - لا بد أخذ عنه ذلك في جملة ما أخذ .

٣ (و) (٤) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٥٢ .

٥ (: (م . ت) ص ٣٢٩ .

٦ (ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٩ .

على هذا النحو من الاعتبار ، لا بدّ من تذوق طعوم جديدة في طريق التحقيق الشاقة الطويلة التي كان « الهرامسة * » - خاصة - علموه ، والكتب المنزلة أفادتهم . أما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الاسلام . . وأتباعه من ملة الاسلام ، وجميع النبهاء فانهم لم يصلوا إليه لتصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح ، أعني صحابة سيد السادات محمد ، فانهم علموه . ومعلمهم هو العظيم الذي اذا نظر العارف في شأنه وتبعه وتصفح وتأمل على ما ينبغي ويحتمل به ويصح في حقه ، عليم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره « (١) » .

أما علامات هذا التحقيق - كما حدّدها ابن سبعين - (٢) فهي مما يوجب شكر الله العظيم ، وتظهر في « السالك » على أشكال :

- ١ - قطع العلائق .
- ٢ - معرفة ملكوت كون الحلائق .
- ٣ - خلاص طبيعة نفسه المحمولة على موضوع - حركة لواحق حسّه من عالم الطبيعة وما بعدها .

* جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه « ذو عدل » . و « هرمس الأول » هو الذي تذكر « الحرائية » نبوته . قيل إنه أول من تكلم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية وأن جده « آدم » ، عند الفرس أو « ادريس » ، عند العرب ، علّمه ساعات الليل والنهار . وهو أول من بنى الهيكل ومجدّد الله فيها . وأول من نظر في الطب ، وقد ألف كتباً كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطبيعة ، وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثاني » فانه من اهل « بابل » مدينة الكلدانيين . كان بارعاً في علم الطب والفلسفة وعارفاً بطبائع الأعداد ، ومن تلاميذه « فيثاغورس » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضاً ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيباً فيلسوفاً عالماً بطبائع الأدوية والحيوانات ، حوّل في المدائن حبيراً بطبائع أهلها . له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه إلى صناعات كثيرة كالزجاج والخزف والفخار وما أشبه . كان له تلميذ بأرض الشام يعرف بـ « استبليوس » . (انظر : دائرة معارف القرن العشرين ج ١٠) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٧ .

٤ - الوصول الى علم الوحدة وحضرة التوحيد .

٥ - معرفة الواحد .

وتكفل هذه المزايا المتوافرة في المحقق أن يتم له :

١ - فتح باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة .

٢ - مكالمة المعلوم الممكن بكنهه .

٣ - مشاهدة المعروف الواجب بجوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .

٤ - فتح باب الألوهية له فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرفيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس - وبالعكس .

٥ - يسمي نفسه بمدلول الأسماء الحسنى ويناديها به ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦ - يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كل الكمالات الصديقية ، ويُمكن من عالمها ، ويستخلف في المنوبات كلها .

٧ - يحكم على عالم السفر المرسله ، ويتصرف في رتب الحيل المنزلة ، ويشغل بتدبير الصم ، ويمتحن بالحين والكم .

فاذا قارن المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فانه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزداد فيها ولا ينقص منه .

هنا يخبر ابن سبعين السالك : انك « لا تحتاج الى غيرك الممكن منك ، ولا يبنى لك توجه إلا الى بُدك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تتركه أنت - ان شئت - في غيرك » . (ص ٢٣٣) .

ثم يتابع سالكه ليحقق « بالفقر » الغاية القصوى : « واخدم هويتك الثابتة
اللاحقة المسكنة بالهوهي . وبالفقر - تظفر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش
كمالك وربك عنك راض » .

د - تلاميذ ابن سبعين :

استمرت الطريقة السبعينية ، بعد أن درج رأسها المنشئ ، في المريدين
فترة من الزمن غير طويلة . وأشهر تلامذة ابن سبعين الذين تذكرهم المراجع
ثلاثة : أبو الحسن الششتري ، يحيى بن أحمد البلسي ، وابنه محمد بن
سبعين^(١) . ولقد تفرقت بهم السبل والمشارب ، لتقلب شيخهم في الأمصار ،
مما أدى الى تباعد المريدين بعد كل اجتماع ، ثم وفاته .

وأسهلهم في زوال الطريقة السبعينية عاجلاً ، ما تتطلبه من قدرات عالية في
الفهم والتمثل والسلوك الأخلاقي والاجتماعي ، وما في مصنفات رأسها من
غموض الأسلوب ودقة المعاني ، فاستقل كل واحد من تلامذته - بعد فراقه -
بسلوك خاص أفرده عن شيخه . وأظهر أولئك : الششتري الذي كان أسلوبه
أسهل ومعانيه أقرب منالاً^(٢) ، وقد سمى نفسه : « عبد ابن سبعين »^(٣) . مات
بمصر (٦٦٨ هـ)^(٤) تاركاً أزجالاً وأشعاراً صوفية جميلة المعاني والألفاظ .

كما ساعد في اندثار السبعينية ما أخاف معتنقيها من العامة ، من تلك النقود
التي وجهت اليها والشكوك في صحة إيمان متبعيها ، وهجوم الكثير من الفقهاء
والمتمسكين بالأصول والمتصوفين عليها ، - تعليلاً وتقليداً - ، بما هي « طريقة
فلسفية أكثر منها صوفية ، وتعنى بالمذاهب الغريبة عن الاسلام أكثر مما تعنى

(١) انظر : المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٧ ما بعدها . ابن شاکر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ . لانتور : Ibn Sabin de murcia ysu Budd Al'Arif, P. 381.

(٢) الغبريني : الوضع نفسه .

(٣) المنري : المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) الغبريني : المرجع المذكور ص ١٤٣ .

بتربية المريدين تربية اسلامية عملية « (١) .

كما أسهمت الأحداث السياسية والعسكرية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عنها ، وانشغالات الناس بأمور الساعة ، في صرفهم عن وقف جهودهم على هذا النوع من التفكير الذي لا يسلس قياده إلا بالانقطاع له .

وبعد : يبين لنا - ضمن الثلاثة الأطر التي تراءى فيها النظر السبعيني ، فقهاً وعلم كلام وتصوفاً - أن العلاقة واشجة الاسباب مترابطة الجوانب في مذهب اختطه عبدالحق بن سبعين لنفسه ، وعمل على توكيده ، مهما تكلف على المستوى النظري .

لقد تجاوز مفكرنا الفقه المتجمد الذي فقد روحه ونسخه الحيوي - على الصيغة التي ظهرت في عصره - باصطناعه فقهاً يتخطى الأسلوب السائد ، فيخالفه ويحتويه .

وتجاوز علم الكلام ، في أطره الاقناعية الساكنة ، ونفخ فيه روح التدوق ورغبة البحث والتأمل وجموح الاعتداد العقلي في الفهم والتأويل والتفسير .

وتجاوز التصوف ، ورأى أن الوحدة المطلقة أكثر جدوى من وحدة الوجود التي تعتبر للممكنات وجوداً حقيقياً ، وأقدر رفعاً للإنسان وعقله ، وأوثق ارتباطاً بالمطلق الذي لا يروغ .

فكان في ما كتب من ذلك ، يلخص سابقه ، موحداً بينهم بالآراء ، متجاوزاً خصوصياتهم ، الى وضع أعرق تحليل وأجراً تركيباً وأبعد رؤية . وهو في ذلك يصدر عن ايمان لا يتزعزع بالفكر والمحاكمة واعادة النظر للوصول الى الحق ومعرفة حقيقة الوجود . ولسوف يجلي ذلك أكثر رؤية مفكرنا في رداء الفلسفة .

(١) الفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٧٦ .

الباب الثالث
فلسفة الوحدة المطلقة

—

تختلف الفلسفة عن الفقه والكلام والتصوف جميعاً ، لأسباب عديدة تكمن في الغاية والأداة والطريقة والمفاهيم التي يستخدمها كل فرع من هذه الدراسات والبحوث . وكما تختلف الأبدان - بحسب ما يقدم لها من الأطعمة - كذلك اختلفت العقول في بحوثها النظرية عن المعرفة والحقيقة بحسب كل أسلوب مما ذكر .

حرص الفقهاء على البقاء - دائماً - ضمن اطار النص الديني لا يباحون ، وجعلوا الأحكام الشرعية توابع لا حياة فيها ، الا من خلال الحركة التي يبيحها الاستنباط امكان فهم وتفسيراً ، فكانت حدود الفاعلية العقلية لا تتعدى هذا المجال ، على ضيقه .

وتبارى الكلاميون بابداع التأييدات المنطقية والنظرية لتأويل ودعم النصوص والأحكام والعقائد الدينية ، فوصلوا الى تسويغات تصل الى حدّ الاغراب . وبقيت - رغم كل جهد - مجموعة محاولاتهم اضافات محدودة في المنهجية الاقناعية على مستوى الاعتقاد الایماني ، في ما يثيره تركيب الدين من مسائل واشكالات .

ولاذ الصوفية بعالم الخصوبة العاطفية ، واستكشفوا مواطن العشق ولها وذوّب وجدان وثقة مطلقة ، وأبصروا كل شيء من خلال المحبوب وعبر سُدْفه ، فاستثاروا بذلك أعماق الكوامن البشرية وحركوا أطف المشاعر الا أن هذه

الانعطاف أدت الى تنوع لم يكن بالحسبان ، فانفصمت الخلجان المترعة في
سرير النهر الاصيل وشكلت بحيرات هادئة ومستقلة نسبياً ، بالقياس لما يجري
في مسار التيار الذي تفرعت عنه ؛ حتى لقد أقيمت - اصطناعاً - بعض نقاط
الاتصال في عدد من حالات الانفصال والنشور .

لكن الأمر بالنسبة للفلسفة ينطوي على مغامرة أكثر خطورة وأشد جرأة وأكثر
حساسية ، تتطلب مقداراً من اللياقة العقلية ملائماً لما تفرضه مناهجها من ضروب
البحث فالطموح الفلسفي يتجاوز طموحات الفقه والكلام والتصوف العقلية ،
التي تقيدها وقائع الدين على المستوى الموضوعي والاعتبار الغائي الشخصي ؛
وقد يصل أمر هذا التجاوز الى حدّ التعالي ، أو يكون في موضع الافتراء والادعاء
أو التصوّر مرات .

الفلسفة خطرة ، لأن الانزلاق فيها سهل بسبب الحرية اللامحدودة في
البحث . بل ان الباحث الفلسفي كثيراً ما يخرج على قواعد الفلسفة ذاتها ،
المنطق ، ويرتكب المخالفات العلاجية على غير علم . وينشأ عن مثل هذه
المغامرة - الفلسفة - ما ينشأ من صروف واحتمالات وظروف الاستخدام غير
المشروع ، التجاوز ، الانسراب ، والغربة في مسالك العبور الى المبحوث
عنه .

والفلسفة الاسلامية تمثل نوعاً خاصاً من ذلك النتاج الانساني الوفير . انها
معادلة النجوع أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي الى تنظير التوحيد وتعقيله ،
دون المساس بمسلمة الثنائية بين الله والعالم . وهي - بعدُ - حصيلة الثلاثة
الكتب الدينية المنزلة ، والتي عليها مهمة اثبات عدم التعارض الصميمي بينها ،
رغم ما تحتويه من اختلاف . وهي ، هذه الفلسفة الاسلامية ، لا بدّ أخذة على
عائقها تحقيق التفوّق على الفلسفات المتفرّعة عن الأديان السابقة ، مجارة
وتحقيقاً للتناسب في كون الآله - آله الدين لن يقبل من عباده - منذ محمد - غير

لكن الايمان الديني يفترض المسلمات العقيدية ، يتطلب الوقوف عند حدود الأقيسة العقلية في الاستخدام ، حالما يصل الى البحث في نقاط معينة . وهو مطالب بالاقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الرب . والفلسفة تعلمنا - بكل جهد يمكن امتلاكه .. كيف نوجّه الأسئلة ، فهل نقف ، بمقتضى الدين ، عند حد ؟ وما هي المسوِّغات الفلسفية القادرة على تحديد الحرية ، أو إلغاء الطموح ؟ أليست مشكلة الخطر تتجدّد في مجال « تقييد الفلسفة » كما كانت عليه في مجال « عدم تقييد الفلسفة » ؟

فلسفة ابن سبعين التي سأعرض لها ، نموذج حي للمشكلات التي أثرتها جميعاً - وهي - بالتالي - مجال رحب لبيان ما يستقى ويشقّ من مواقف إزاء تلك المحاذير .

هذا القسم من الكتاب يضمّ خمسة فصول ، حرصت على استيعابها فلسفة ابن سبعين في مناقشاتها العلاجية كلّها . وحتى تتسنى رؤيتها المحددة قدر الامكان ، عمدت الى اقتصار الفصل الواحد على زمرة من التناولات ذات الارتباط المباشر ، مما ينحصر في وجه من وجوه فلسفة المفكر الذي أتناول .

ففي الفصل الأول عالجت ثقافته الفلسفية ومعرفته آراء سابقيه فيها ، ورفضه مواقفهم . ثم دلّلت على الاسس التي ارتأها مستنداً لعرض فكره ، باعتماد طرق منطقية ومفاهيم رياضية ومكتسبات طبيعية كانت متوافرة متاحة في عصره ، لتأييد ما ذهب إليه .

أما الفصل الثاني فقد بحث فيه تناول ابن سبعين مشكلة المعرفة ، من قبيل البحث عن منهج قادر على ادراك الحقيقة . وهذا يعني إيراد موقفه الناقد تجاه الأربعة الاتجاهات الممكنة البحث فيها على اليقين ، وهي مناهج الفلسفة

والكلام والفقه والتصوف . وتبع ذلك الأصول المنطقية لما استحدثه مفكرنا أداةً
لتحصيل الحقيقة .

ويظهر في الفصل الثالث النقد السبعيني للمذاهب المتقدم ذكرها في إطار
الإنسان ، ذلك العالم الأصغر ، والمذهب الذي يتيح في ذلك . وتناولت - في
هذا السياق - نظرية النبوة عنده ، وما يتعلق بها من وقائع تكوينية ، فيزيولوجية
ونفسية وأخلاقية ، حتى تنسجم مع الروح الديني على أتم وجه .

فأوصل ذلك إلى المدى الذي يمكن أن يبلغه الإنسان في إدراك العالم
والكون ومحتواه ، وبالتالي العلة التي ينتج كل ذلك بها ، ومراتب الموجودات
بالنسبة إلى الوجود الحق . وذلك في رابع فصول هذا الباب .

وبآخر الفصول عرضت الأساس النظري لأخلاق هذا المذهب ، بما هي
المنطلق الأمثل لتحقيق نموذج المؤمن - المحقق ، كما أرادها الفيلسوف .
وتحدثت في السلوكات المباحة لإدراك الغايات الأخلاقية ، وتجاوز الاعتبارات
السابقة ، ووضع السلم القيمي الكفيل بالوصول إلى السعادة والتصرف في
الأكوان . ثم قدمت صورة للإنسانية التامة ، كما يرسمها ابن سبعين ، فتنفخ
الروح في جسد المذهب وتهب حركة الحياة والفعل .

الفصل الأول الأسس التكوينية

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبعين « فأراد أن يظهره في سترٍ وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه ، حتى لا تنفر النفس عن مقاله . . وقد ادعى الترقى عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الاحاطة والتحقيق »^(١) .
ثقافة ابن سبعين الفلسفية :

قرأ ابن سبعين آثار الفلاسفة اليونانيين وتعرّف على آرائهم والخلافات المذهبية فيما بينهم ، من خلال الشروحات والآراء المنقولة مما يتعلّق بفلسفة أرسطو وأفلاطون وأتباعهما . واطّلع على مذاهب الفلاسفة الاسلاميين وسبر أغوارها ، وفطن الى مواطن التجديد ومواضع التقليد . وهو - الى جانب ذينك الجاهدين - فصل في كثير من المسائل الخلافية في فلسفة المحدثين والقدامى ، والتي استمرّ تشكّل سلسلة تطورها في طُرز من التفكير البشري معينة ، فامتلات كتبه بذلك .

لقد استشعر أبو محمد - منذ وقت مبكر - صعوبة الميدان الذي هو فيه ، فاندفع لامتلاك زمامه واجادة أسلوبه . ويظهر هذا خلال حديثه عن « بد العارف » ، حيث يقرّر أن « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فان الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر هو المتقدم . وكل ما يختلف فيه يتفق اذا كرّر ، وكل ما يتفق يختلف اذا صُرف »^(٢) .

(١) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٢٩٢ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٢ .

وقد حرص - منذ البداية - على تجاوز الفلسفة ، بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم ، كيما يبرز بنتاجه ذلك الأسلوب في البحث . فأظهر أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسأله بما هو أظلم وأصعب . وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم ^(١) . وقد عمد في أكثر المسائل الرئيسية المشكلة الى إيضاح مواقف سابقه من الفلاسفة ، ثم حدد رأيه الخاص فيها . فجعله ذلك دائم التوجه الى آراء الآخرين ، حريصاً على التعرض لها بغية الكشف عن مواطن الجدة أو التقليد ، تبعاً لما عرف من آراء أفلاطون وأرسطو خاصة .

هذا ما يجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت بعض الدارسين يقررون أن « مذهب في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والالغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامي كلامه فيه . . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجد لها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات » ^(٢) .

لقد احتوت كتابات أبي محمد صنوفاً من المذاهب الفلسفية مختلفة ، وظهرت جميعها دون استثناء ، موضع ازدرائه لقصورها عن ادراك الحقيقة . وقد اعتبر أن : « أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو ، وكتبه أرفع الكتب كذلك . اذ هو الحكيم باجماع منهم ، وهو المتبع عند فلاسفة الاسلام » ^(٣) .

ثم أطلعنا على نقده ما قال أرسطو في النفس والمنطق والعالم . حتى لقد قدم تلاميذ ابن سبعين فلسفته على أنها هدم لذلك العلم الذي كانت العامة تطلق على المشتغل به « اسم زنديق ، وتقيّد عليه أنفاسه . فان زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان » ^(٤) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليها . وقد قال بذلك الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٩ .

(٤) المغرّي : نفع الطيب ج ١ ص ١٣٦ .

ما سأعرض له عند ابن سبعين قصده بيان مذهبه الخاص ، بالقصد
لأول ، والاطلاع على جانب من هنات أو توفيق الفلاسفة أقرانه الآخرين ، في
اثوب الذي عرض له ، ثم بيان الكيفيات التي اتخذها تجاه أحداث عصره ،
بالقصد الثاني ، باعتبار مذهبه نتاج تلك الفترة بمعطياتها الثقافية والاجتماعية
والسياسية والدينية عامة .

على هذا النحو لا نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، ومن ثم « يتركز
تأريخ الفلسفة في تقديم لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر الانساني ، وليس في
ما يمكن أخذه من تعاليم واقعية فيه »^(١) .

نقطة الانطلاق :

تعتمد فلسفة ابن سبعين لقيامها مبدأً واحداً ، هو التمييز بين ما هو « وجود حقيقي » وما هو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير - على محدوديته - لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي المشخص ، بالاستناد الى المطلق ، الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم »^(١) .

والأوهام - بالتعريف - هنا « هي المستندة والمستند اليها بوجه ما » . ويمكن القول بأننا « نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هو هو ، بل لا يقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات ، ويصرف هو والهوهو الى أنا ، ويجد الآنية والهوية معاً » .

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « الهو » و« الهوهو » الى « أنا » بغية إيجاد « الآنية والهوية معاً » ، خطوة أخرى مكتملة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبّر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان . و« مَنْ عَلِمَ هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، واستند الى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعاً لذلك الوهم ، وسمى ذلك ذاته ، وأوجد مَنْ لم يكن ، وأعدم مَنْ لم يزل »^(٢) .

الذات الانسانية - اذن - هي سبب القول « بوجود مشخص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مكنة الذات هذه ادراك ما قامت به ، من حيث أنها أوجدت من لم يكن موجوداً « الأنا » وأعدمت من لا يزال ماثلاً « الهوهو » ويتم لها ذلك عن طريق نزع الوهم^(٣) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) معالجة هذا السبيل موضعها الفصل التالي : « نظرية المعرفة » .

نقد الفلاسفة :

وجه ابن سبعين نقده للفلسفة في أثواب أعلامها المشهورين ، في محاولة تجاري الاعتقاد الشائع بضرورة القضاء عليها لما أُنسِمَ به منتحلوها من فساد . ومن هذا المنحى المتميز بالدعوة للوصول الى الحقيقة ، اختصر سبل ادراك المعرفة بالوجود الحق ، بوساطة نفي ما يترأى لنا غير واجب الوجود ، الله الواحد الذي لا قبله ولا بعده كما أفادت الشريعة ، فاختصر بذلك تقسيمات الفلاسفة الشائعة في طرق البحث عن اليقين ؛ هذه المحاولة التي شغلت تاريخ الفلسفة الاسلامية جميعه . ولذا كان ابن سبعين مضطراً لاستخدام اصطلاحات الفلسفة ومعانيها ، في الوقت الذي يعلن فيه خروجه على قواعد الاشتغال فيها .

يقول في رسالة : « لا تلتفت الى قول بعض الفلاسفة في قولهم : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة ، والعلة ، والواجب بذاته ، وجميع ذلك من مفروضات الأوهام وذلك أنهم يظهر لهم من الحقيقة جملة مدركات وهمية بالمدرک العظيم الذي يظهر لهم ، وهو أجل من غيره »^(١) .

وقد كان من نتائج هذا الموقف أن هاجم ابن سبعين المذاهب الفلسفية السائدة وآراءها في الله والعالم والانسان . وصرّح في مسألة « قدم العالم » بأن « ارسطولم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في الأكثر ، فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان »^(٢) . وقال بأن حال الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن أرسطو كذلك ، فقد انحرفوا عن جادة الحق والصواب ، لذا لا بد من تسفيه آرائهم وهجر مذاهبهم لبطلان أساسها .

وتطرق لمهاجمة ابن باجة وابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالي^(٣) . فرأى

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ١١ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ والتالية .

نَّ الأول « رجل مفتون بنفسه ، وله سفسطة كثيرة » . وعاب على ابن رشد افتتانه بأرسطو وتعظيمه له ، بحيث « يكاد يقلِّده في الحسِّ والمعنولات الأولى . . . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها وإما يمشي معها » . وقال بأن الفارابي « اضطرب وخلط وتناقض . . . وأكثر تواليفه في المنطق » . وقرَّر أن ابن سينا « ممَّوه ، مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . . . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه » . وعن الغزالي يقول : « لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيِّر . وادراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الادراك » .

الوجود والعدم :

التمييز بين الوجود والعدم ، واحد من المرتكزات الهامة في كل فلسفة تتعرض لتقديم تفسير مناسب لظاهرتي الكون والفساد ، ووقائع الزمان والمكان وما يتصل بهما . لذا كان لزاماً على ابن سبعين أن يتعرض لتحديد رؤيته هذا الجانب من البناء الفلسفي الذي أنشأ .

أ - الوجود :

حرص ابن سبعين على « الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها » ورأى أنه « لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما »^(١) ، وكانت سبيله الى ذلك تعتمد تحديد ماهية الوجود وأنواعه مبدأ لا يمكن التغاضي عنه .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

١ - ماهيته : وقد قرّر أن « الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الإنسان) . . . والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتدّ على العوالم . وتلك العوالم هي أمور الله . ولذلك يقول الحق : وإلى الله ترجع الأمور » (١) . وهذا ما يجعل من الحق صورة كل شيء ، وغايته ، ويغدو - بالتالي - القول الفصل : أن لا حقيقة لشيء إلا بالحق ، ولا وجود إلا منه - كما يقول ابن سبّين - والوجود الحق واحد (٢) .

٢ - أنواعه : يعتمد مفكرنا تقسيماً للوجود يفرد له أنواعاً ثلاثة اعتبارية بعد إقراره أن « الوجود الحق واحد » . وهذه الأنواع هي (٣) :

١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا هو . الوجود الواجب ، الكل ، فهو هو ، المنسوب إليه ، الجامع ، الأيسر ، الأصل ، الواحد ، الأصحّ أصح . لا نتهمه ولا نتوهمه . وأطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن : « المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .

٢ - الوجود المقيد : أنا وأنت . والذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لا من جهة ما يلزم عنه . وأنت انظر إن وجدت للوجود صورة يشار إليها ، فالتزم البعض من موضوعك ، واستند إلى بدئك المقوم له ، وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم وهو غير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه .

فالعالم وما فيه : الروحاني والجسماني ، لا حقيقة له إلا بما يسرى للحق منه بالفعل ، فالعالم على الإطلاق له ، والكلي والجزئي له ، والهيئات والانفعالات له ، وبالجملية : الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض الجسمانية والروحانية ملكه وفعله . وهو لكل موجود صورة مقومة له ،

(١) ابن سبّين : (م . ت) ص ١٤٩ .

(٢) ابن سبّين : بد العارف ص ١٠٢ .

(٣) انظر : ابن سبّين : (م . ت) ص ١٤٩ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٣ . بد العارف ص ١٠٢ .

والوجود الى سواه بمنزلة الكلام من المتكلم ، متى قطعه انتقطع ومتى تكلم به وجد .

« اذا ذكر الوجود المقيد نفسه ذكر لا شيء ، وعاد لا ذاكراً ولا مذكوراً » .

٣ - الوجود المقدّر : جميع ما يقع في المستقبل . وهو مثل المقيد بآخر أمره .

ب - العدم :

بعد أن يحدد ابن سبعين موقفه من فكرة الوجود ويفسر الموجودات المادية واللامادية في عالمنا الطبيعي ، يلتفت الى العدم فيحدد مكانه في فلسفته وكيفية اطلاقه والهيئة التي يرى عليها المعدوم وموضوعة الاعدام عنده .

١ - ماهيته : كل ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ووجود من أخرى . فلا موجود - على الاطلاق - ولا واحد - على الحقيقة - الا الله .

٢ - اطلاقه : يرى مفكرنا أن « العدم يطلق على أنواع كثيرة » ، ويعدّها منها ثلاثة^(١) ، وهي :

- ١ - أن يعدم النوع ما ليس في طبعه أن يوجد له . مثل عدم النبات الحسن .
- ٢ - أن يعدم الشيء ما شأنه أن يوجد له في طبعه أو شأن جنسه . مثل الانسان الأعمى ، فانه عدم من البصر ما في طبعه أن يوجد له ، وهو في طبع نوعه أو جنسه .
- ٣ - أن يعدم الشيء ما شأنه أن يوجد له في طبع جنسه لا في طبعه . مثل الخفاش ، فانه عدم من جهة البصر ما في طبع جنسه الذي هو الحيوان أن يوجد له في الوقت .

(١) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ . وقد وردت هذه التسميات ذاتها في « بد العارف » .

٣ - المعدوم : هذا يعني أن المعدوم هو المنتفي ، لأنه يتميز على الموجود .
وقد رأى ابن سبعين أن : « المعدوم ما ليس بشيء ، وما ليس بشيء فهو معدوم ،
وما هو شيء فليس بمعدوم » وان « المعدوم ما ليس بموجود ، لأن كل ما ليس بموجود
فهو معدوم ، وما هو موجود ليس بمعدوم »^(١) . .

٤ - ضروب المعدوم : وعدّ المعدومات كلّها في خمسة أضرب^(٢) ، هي :

١ - معدوم لم يوجد ويستحيل وجوده . مثل شريك لله ، وخلق كلامه وسائر
صفاته . فهذا معدوم لا يصح وجوده ، وهكذا اجتماع الضدين في محل واحد ،
وكون الشيء في مكانين في وقت واحد .

٢ - معدوم صح وجوده وانقضى . وهو كل ما كان في العالم من يوم ابتدئ إلى يومنا
هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق .

٣ - معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ولا يدرى هل يوجد أم لا ؟ مثل مقدورات
الله التي يصح تعلق القدرة بها ، كخلق عالم ثان وثالث وغير ذلك .

٤ - معدوم يصح وجوده ولا يوجد . مثل ردّ أهل النار وأهل المعاد إلى دار الدنيا ،
فقد أخبر أنه جائز .

٥ - معدوم يصح وجوده ، ولم يوجد ، ويوجد قطعاً . مثل الحشر والنشر والقيامة
والحساب والثواب والعقاب وما جرى مجرى ذلك .

٥ - الاعدام : ويرى أبو محمد أن الاعدام « ليس معنى » ، ولذلك لا يصح
أن يتعلق بالفاعل ، وبالتالي فإن الاعدام لا يصح أن يقال : ان القديم - الله -
خالق فيما يزال قبل خلق العالم ، ولا تارك له .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .
(٢) الموضع نفسه .

يقول : « الاعدام هو أن لا يفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لا يتضمن وجود معنى ، لأن الاعدام لو كان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل ، وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيما لم يزل ، استحال وجوده فيما يزال . ولا يصح قول من قال : ان الاعدام يتعلق بالفاعل ؛ لأن ما ليس بمعنى مُحَدَّث لا يتعلق بالفاعل » (١) .

التصوف طريقة :

بعد أن أرسى ابن سبعين قواعد مذهبه بتحديد نقطة لبداية الانطلاق فيه ، والاتجاه الذي يحدّد كل مطلب لمعرفة الوجود ، وحقيقة كينونة العالم ، وما تعلّق بهذه الأصول من معارف ومواقف ، لجأ الى ربط ذلك كلّه بسلوك صوفي عرفه الناس - عامة وخاصة - في ذلك الوقت ، هو « الفقر » تجاه الله بما يكفل « الظفر بالعزة والجلال » وما ترتّب على ذلك .

وقد رأى مفكرنا - ضمن هذا الاطار - أن « السالك » يستوى على « عرش كماله وربّه عنه راضٍ » ، ويحصل له في « الكسب » خمس خواص . وقد قصر الفقر على الوجود المقيّد ، وعرفّه بأنه : نفي شيء عن شيء هو له ، وإثبات شيء لشيء ليس هو له . وأفاد أن « الفقر من الأشياء التي لا يوصف الحق بالقدرة عليها ، لأن الحق عز وجل هو الغني بالذات وحده ، وغيره فقير بالذات . ومن المحال أن يفعل المحال أو ينفع أو تنفع الحقائق ويدخل ما لا يمكن في حقيقة ما يمكن ويمثله » (٢) .

ورأى « القدرة » تتصرف في الفقر الاضافي الذي جرت به العادة .

أما الخواص الخمس الحاصلة في الكسب ، فهي كما يقول ابن سبعين (٣) :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

- ١ - يظهر لك في اليقظة ما كان يظهر لك في النوم قبل ذلك .
- ٢ - تعلم بجوهرك الذي خرج قبل ذلك الفعل ما كنت تعلمه بالنظر والبحث والرؤية والفكر .
- ٣ - تقدر على بعض الممكنات بوجه ما ، وتتصرف فيها بالشئ الذي تسميه عامة الصوفية « همّة » .
- ٤ - ترد عليك مواهب لا من جنس ما أنت عليه .
- ٥ - تخبر بأمور سنية ثابتة في النظام القديم ، تكشفها وتسميها حضرة بالضرورة .

الفلسفة وسيلة :

على الرغم من النقد الذي وجه ابن سبعين للمشغلين بالفلسفة وادعائه الترقى عنها لعدم كفايتها في الوصول الى الحقيقة ، فقد عمد لاستخدام هذه الوسيلة بقصد تحقيق بسط جوانب اعتقاده ، وتبيان أصوله المذهبية ، والتعريف بقضاياها ومواقفه المختلفة .

وفي حدود هذه الوسيلة استخدم أدوات عديدة لغاياته ، منها المنطق الصوري والمنظومات الرياضية والمعلومات الطبيعية والفيزيائية والفلكية ، بل ربما تجاوز ذلك الى الحديث عن التصرف بالموجودات بطريق التأثير في الكواكب روحياً ، أي بالسيميا .

يقول في رسالة : « أجعل اهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا الحملية - الشرطية : مقدمة . والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحد وموحده وتوحيده : مقدمة أخرى . ويكون الحد الاوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد . والنتيجة : الغبطة . والقياس

الاستخارة . والبرهان انتظار الفتح « (١) .

وهو ، اذ يستند لألفاظ الفلاسفة ومصطلحهم على نحو ظاهر ومديد ،
يتبدى اتكاؤه ملفتاً للنظر في موضوعات الصوفية التي يفترض فيها شيوع حديث
القلب . ففي تعريفه الفقر - على سبيل المثال - يرد على لسانه :

النظر ماهيته مجردة .. الألفاظ الدالة ومطابقتها .. وتخليصها وتحريرها ..
مجملة غير مفسرة .. مهملة غير مخصصة .. فقد ما إليه يحتاج .. الأسماء
المترادفة .. ليس محضاً .. ليس باضافة .. بالعكس من حيث ثمرتها ..
سلب .. ايجاب .. بالعكس من حيث لواحقها .. ضد الملكة .. من حيث
الشرط والتضمن .. الكمالات الأول والثواني .. ماهية الحادث .. آنية
الانصاف .. الممكن والواجب نفي شيء .. اثبات شيء .. بالذات .. الفقر
الاضافي .. نسبة .. حذف الاضافة المساوية وغير المساوية .. المفارق
التالي .. (٢) .

فاذا التفتنا الى استخدامه المعلومات الرياضية رأينا كثيراً من ذلك ، مثاله ما
أورده عن : اتفاق دعوة « قاصد المعرفة الحقّة » التي داخل الذهن مع التي خارج
الذهن . فقد رأى أن في مكنته أن « يطلع بالتركيب الى يده » وأن « يهبط بالتحليل
إليه » وأن « يدور عليه » بالجملة . ثم يجعل السلب الذي اتصف بقدرته عليه
نفسه ، و« قصده ومقصوده دائرة وهمية . ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها ،
والمطلق في محيطها . وينظر الى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة في خلده ويراهـ
متساوية ، وينسبها . وينظر اليها ثانية من المحيط ويحذف الوسائط . ويبصر
الواسع في الضيق ، وينظر الأشياء في نفسه . ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من
حيث الحقيقة والوتر ، ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

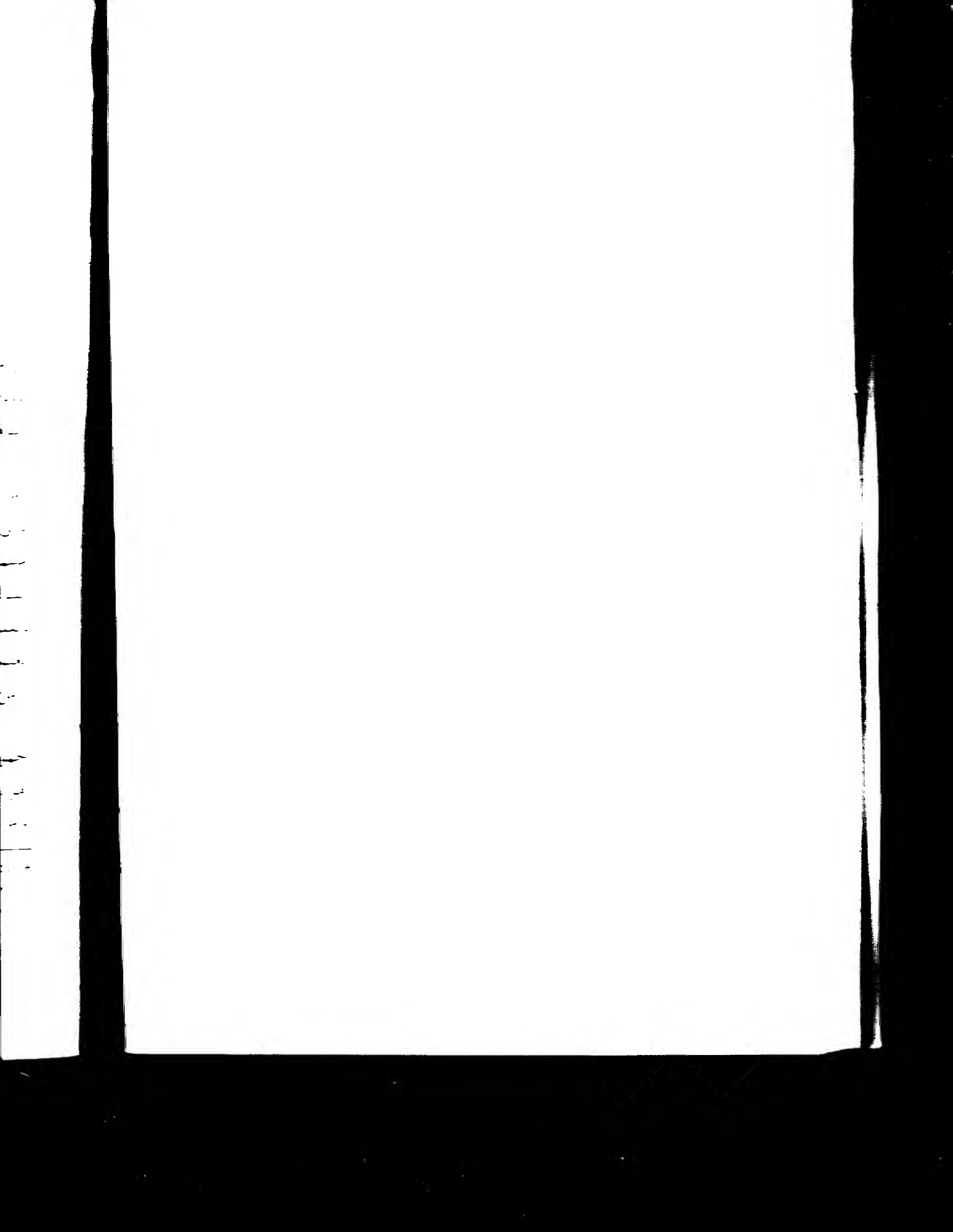
ماهيتها ، ثم يحقق الأمر ثانيةً ، ويجعلها ماهية واحدة ، ويقول : ليس إلا الأيس فقط . وهو هو « (١) .

على هذا النحو يظهر منحى اعتماد ابن سبعين على ما قدّمته الهندسة الأقليدية ، مما يمكن استخدامه لتصوير وحدة الكون على أساسه لدى مفكر يعتبر المطلق دائرة الوجود ، محيط الدائرة اللامتناهي ، ويرى في المركز الوجود المقيّد والمقدر ، من حيث أن النقطة « وجود مفرد تدل على آنية أنا وآنية أنت وهوية هو . وهذه أسماء موجودة بعد وجودها ، ورسوم بادية عنها حدود تفتقر لها وتستترها بالتصريف وتظهر بالتشريف « (٢) .

وتشير النقطة في هذه الفلسفة الى « وحدة المحقق » عند سلب الارادة ونيل المراد ، وحذف مسافة المواجد والأشرف ، وقطع التقسيم والاشتقاق .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .



الفصل الثاني نظرية المعرفة

تناول عبد الحق بن سبعين مجمل المذاهب السائدة في عصره بالنقد ، وأظهر في مناهجها ما اعتبره مواضع سقوط وضعف ، فأبطلها . ثم عمد الى بسط مذهبه بديلاً لها يستند الى الأجزاء التي ارتأها ناجعة في المذاهب الأغيار تلك ، فوحد بين المناهج الأضداد ، وضمها في إطار خاص بعد نفيها كل فرقة فرقة .

ولكني يتحقق له هذا المرمى النقدي ، حصر الأفكار والاتجاهات والآراء تحت زمر أربع ، وهي : مذاهب الفقيه والمتكلم والصوفي والفيلسوف ، فهؤلاء - كما يرى - « هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لا غير . وان سمعتني نوبخهم ونرد عليهم ونذم مذهبهم ، فلا تتخيل أنني نذمهم بدم مطلق . . (لكن) لئلا يغلط السالك والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته . . (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل ، وبالشاعري * في الحب للشرعية ، وبالفيلسوف في الصنائع العلمية والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق والمكاشفات والاتصاف بالأمور التي لا من جنس ما يكتسب » (١) .

ورفض ابن سبعين أن يسمي نفسه بأي من أولئك ، وقال بأن المشتغل بهذه الجهود كما يحقق الوصول الى الحقيقة ، هو المحقق « أو » المقرب « من الحقيقة ، وهو - بالتالي - الذي « يقتدى به في كل شيء يقوله ويفعله » ، وجميع السابقين من الزمر ناقصون باضافتهم الى المقرب .

* يلاحظ ان مفكرنا نمد المتكلمين من خلال دلالة عليهم بـ « الاشاعرة » الذين جمد علم الكلام في أشكال طريقتهم بذلك العصر ، كما تقدم ذكره في ثاني فصول الباب الثاني .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١١٣ .

أما العلم الذي انتضاه بديلاً لما تقدّمه الفئات المذكورات ، فهو « علم التحقيق » .

الوهم وأسبابه :

تؤكد لنا الاختلافات في ماهية الحقيقة واطلاقها أننا نخطئ . فالفقه قصر عن الوصول لمعرفة الحقيقة ، وكذا الكلام والتصوف والفلسفة . أما أسباب ذلك فالأخطاء المنهجية الثابتة في أصول تلكم البحوث ، وعلّة الأخطاء الأوهام .

ولدفع هذه الأوهام ، في طريق تحصيل المعارف الحقّة بالوجود ، حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة ، هي : العقول ، العلم ، القياس ، الحدّ ، النفس ، العادة ، الاضافة ، الزمان ، المكان^(١) .

وقد رأى أن العجز عن دفعها قبل السفر في طريق الحقيقة ، وعدم دفعها بغية الاحاطة بهذا الوجود وتصوّره ، لا بدّ أن يكونا مسوّغ خوف من عذاب الخالق ، الوجود الواجب ، نظراً لما ينشأ من خطأ يورد العقل البشري مجانفة الحقيقة والصواب - مطلب كل عاقل .

لذا ، فإن درء هذه الأوهام لا يتمّ بشكل اعتباطي أو عفوي ، بل لا يمكن أن يتمّ بغير منهج يكفل ادراك الحق ومعرفة الوجود ، من حيث هو موجود . ولا تبين معالم هذا المنهج الا بعد معرفة مواضع الضعف والغلط التي تستوجب النقد والاعراض عند الأربعة الرجال المذكورين ، لتجاوزها .

نقد المنهج :

يختلف تخلص الحق لكل باحث في الوجود ، باختلاف الأدوات والوسائل والطرق التي يستحسنها ، وتبعاً للمطامح التي يعلّقها - في منظومة منهجه - على نتائج بحثه . وإذا كانت البحوث تختلف من مفكر الى آخر ، فإن خطوطاً عريضة تتوافر في كل موضوع يحدّد ما له من طبيعة ومنحى واشتداد ، وهي تمكننا من اصدار أحكامنا القيمة عليها ومواقفنا تجاهها . وانطلاقاً من ذلك يمكن استنباط

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٧ .

طرق البنائية العلمية لدى أولئك الذين أثروا في الاعتقادات الدينية والمواقف الإيمانية في المجتمعات الإسلامية ، ويمكن تقويمها .

أ - عند الفقيه :

يحدد ابن سبعين العلم عند الفقيه بأنه « معرفة الأحكام الشرعية » و« طريقها الاجتهاد » . ويقول : ان العلم عنده هو « ما يفهم ، أو ما يفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله » ويسير لتحديد منهجه بأن « ينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح »^(١) .

والحكم السبعيني - تبعاً لما تقدم - هو أن « الفقيه صالح الأصل فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع ، لأنه انما « يتكلم من عند نفسه ويقيس اليوم بأمسه ، ويفتي السائل ويترك نفسه في رتبة المسؤول »^(٢) .

وينحى باللائمة على منهج الفقيه في البحث عن اليقين ، من حيث هو « يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخبر الرسل ، ويعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده .. يحجب نور الله عن عبادته بالفروع المعللة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، وصد الناس عن موارد الشريعة وريحانها »^(٣) .

والنتيجة التي يربتها ابن سبعين على ذلك هي أن الفقيه يفر عن التحقيق ويترك أهله ، ويمشي على الضلال ويركب جهله . لذا فلا فائدة ترجى منه ، فإخرج من سجنه .

ب - عند الكلامي :

ثم يذكر أن المتكلم ، والأشعري خاصة ، ينتهج « السبيل الى معرفة الأشياء والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : ما يعلم بالحواس . ثم بالبديهة ، وهو علم الضرورة عنده . ثم بالخبر . ثم بالدليل »^(٤) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

(٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٩ .

ويرى ، باعتماد ما تقدم ، أن علم المتكلمين « فاسد الأصل ، قبيح الفرع ، لا نتيجة له من حيث هو علم ، وإنما نتيجته من أجل ما وضع له ولماذا وضع »^(١) . ويسوغ ذلك بقوله : انه لما كان المراد بمذهب الكلامي « قطع المخالف للشرعية ، والشرعية حق ، قيل له : صاحب حق بالعرض . وهو مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة بدليل أن الملك يموت غداً فقله حق ومثاله باطل . وهذا يعني لدى مفكرنا أن « لا حقيقة لمذهبه (الكلامي) من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له » فاعزف عنه .

ج - عند الصوفي :

وكما تصدى لزمرتي الفقهاء والمتكلمين ، وعدّ مناهجهم قاصرة عن درك الحقيقة ، وقف جهداً على أقرانه المتصوفين ليتخطّاهم مقرباً البحث في الاتجاه الذي ارتآه صواباً يكفل تنويع الجهود .

ولقد عدّ شارح عهد ابن سبعين في مناهج المتصوفة ، بحسب تكوينها ، ثلاثة أنواع^(٢) ، هي :

١ - أن يأخذ الصوفي مقدماته الأول من الفقيه في الأعمال الشرعية ، ومن الكلامي في الاعتقاد ، ويركب على ذلك : التوجّه والمجاهدة والتسوكل والتسليم والتفويض والرضى .

٢ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في الصدق والاخلاص واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرّد المحض والتخلي الكلي .

٣ - أن يرى الصوفي سبب الكمال في التخلي عن غير الله والتخلي بصفات الله ، فيكون التجليّ ثمرة ذلك كله .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٢) مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد (م . ت) ص ١٨ .

وقد حكم أبو محمد على مناهج المتصوفة بالقصور ، لأن العوالم التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها وصنوف معارفها ، مثل « عالم العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت » ، إنما هي جميعها في مرتبة دنيا اعتبرها هي « العالم الأول » (١) .

وهذا ما جعله يجزم بأن اختلافاتهم تلك تعني عدم ادراكهم الحقيقي للوجود الحق ، وبقاء لبس التعدد . الأمر الذي يجعل الصواب في الانصراف عن الصوفي .

د - عند الفيلسوف :

أما الفلاسفة فهم الفئة التي يبدو من خلال كتابات ابن سبعين أنه قد توجه اليهم في مجمل مسعاه الفكري . وضمن اطار بحوثه الوجودية ، وسعيه الحثيث لادراك اليقين فيما يقيم معرفة الحقيقة على أسس متينة تدرك عندها الشكوك وتبعد الخلافات .

وقد أوضح شارح العهد أن الفلاسفة اذ تعمل بكل جهد ودأب تصل غاية لا تبارحها في التوصل « بالجواهر الى العتق الفعال ، وبالعلم الى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجواهر وفي المقصود بالعلم » (٢) ، عن طريق تحصيلها العلوم المنطقية والأصول التي تقوم علمها ، وما يلحقها .

وكان الحكم الذي أصدره ابن سبعين على منهج الفيلسوف ، في سياق البحث عن الحقيقة ، حكماً بالفشل الأكيد ، بسبب ما يشتمل عليه من طبيعة ومسالك . فالفيلسوف « كثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة . . يشتغل بلم ولما ، ويطلب الحق بأو وأما ، ويعجز عن خبز بغير ملح

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٨ وتاليتها .

(٢) شارح العهد : (م . ت) ص ١٦ .

ولاما . . يعلل الحق وينصر ضده ، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده . مرة يسفست بالطبيعة وما بعدها ، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها . ويطنطن بالمعاني المنطقية ، ويموّه بالألفاظ الوحشية «^(١)» .

ومما أخذ على الفلاسفة جهلهم أن « النظر في قوة النفوس » مع موافقة كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم ، انما هو يغني عن المنطق . ورأى أن هذا النقص في علم الفلاسفة يوجب تركهم .

لقد قال ابن سبعين بالخروج من سجن الفقيه سلوكاً كافياً لترك علمه ، من حيث أن أداة الفقه هي النص المقدس الذي يحرص على تدبره . وذهب الى أن الانصراف عن التصوف قمين بهجر علمه المستمد أصوله الخاصة غير الملزمة ، والبراء منها . ولاحظ أن العزوف عن الكلامي وترك الفيلسوف ، لا يكفلان إسقاط علميهما ، ان لم يترافق ذانك السلوكان بإبطال الأداة الاقناعية - المنطق الصوري - عندهما ، فأخذ على عاتقه القيام بهذا .

ابطال المنطق الصوري :

ركز عبد الحق وكده في ابطال المنطق الصوري على بحوث رئيسة هي : الحدود ، الألفاظ الستة ، المقولات العشر ولواحقها ، تركيب المعاني في القضايا ، القياس . واعتبر أن هدمها كافٍ لهدم « البرهان » الذي تقوم عليه . وقد لجأ - لتحقيق هذه الغاية - الى ايراد آراء الفلاسفة المختلفة في كل مسألة أولاً ، ثم ينتقل الى الحكم على الغلط ، قياساً لها على ما اعتبره حقيقة أولى في تحصيل المعرفة بالوجود الحق^(٢) .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٦ .

(٢) انظر الفصل الاول من هذا الباب .

أ - الحدود :

يرى ابن سبئين أن جميع ما قيل في « الحدود » خاطيء ، لأن « تحقيق الحدّ من المسائل العويضة ، فإن صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس »^(١) . وهذا يفضي الى أن حدّ شيء من الأشياء الجزئية ، إنما يعني جعله أبدياً - خلافاً لما في طبعه - وهو محال .

ويقترّر أن « ليس بالعالم حاجة الى الحدّ في نفسه ، وإنما يحتاج للحدّ لبيان معلومه لغيره . والحقائق إنما هي في الأنفس » . ويقول : ان « الوجود المطلق والآنية هي الأمور الذاتية الأولى » ، وان الحد - اذا نُظر وحقق - وجد مركباً من ثلاثة أشياء : وجود - صفة نفس . عبارة موضوعة له بصفة النفس . ثم يحكم بأن عبارات لا يلتفت اليها ، لأنها اصطلاح من مطلقها ؛ فلا ينتى في « الحد إلا محض الوجود » .

وتبعاً لهذا المعنى - فقط - يوافق على تسمية الوجود حداً .

ثم ينتقل الى « الواحد » الذي يقال على جميع الأشياء التي تقال عليها الهوية ، وباعتبار الجوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة لا يختلف فيها بما هو واحد ، فيقول بلزوم أن يطلق الواحد على « الأضداد ، بما هي أضداد ، وبالاطلاق واحد »^(٢) .

ويخلص من ذلك الى نهى طالب الحقائق عن الالتفات الى العدد والألفاظ والتسميات والجدل والغلبة والتبكيك والعناد . ويحث على ترك الميل للمعروف وأطراح المألوف ، لأن « القوم الواصلين الى هذه المرتبة يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرّك واحد »^(٣) .

(١) ابن سبئين : بد العارف ص ٥ .

(٢) و (٣) الموضع ذاته .

ب - الألفاظ الستة :

أملاً في تعريف الألفاظ الستة * فقد قال أبو محمد : انها الكليات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع ؛ فعرضها وردَّ عليها برأيه الخاص ^(١) ، الذي يهمننا دون ما أورده من معلومات كانت ميسورة في هذا المجال في كتب الفلاسفة المسلمين وخلصات البحوث المنطقية وترجمات الفلسفة ، بما هي من العلوم الدخيلة على العربية .

١ - الجنس : « صورة الكلي في الذهن ، وتجرد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة الحس ، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك » .
وذهب مفكرنا الى أن المحقق اذا صرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود ، انخلع خبر الاضافة ، وخلص الأفراد ، وجمع المناسب ، وبدد النظر الى ذلك ، فعرس فرض الكثرة - بل لم يعد يمكننا أصلاً .

فلا فائدة من تركيب المنطقي الجنس ، اذا لا خلاف في الوجود . وليس الجنس والكثرة إلا عبودية .

٢ - النوع : والنوع - كذلك - باطل ، لأنه صورة واحدة تعم اشخاصاً كثيرين ، فمن أي شيء انفصل النوع - ولا موجود إلا الأول ؟ .

٣ - الفصل : والقول في الفصل هو : انه « انسافة المعنى الحامل في النفس وبسكونه فيها لا يضطرب الضمير لذلك ، وما جذبته الارادة وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الادراك ، وبلغ به الذهن أمله بين اثنين فصاعداً ، ويتصرف به الضمير في تردده ونظره لغير جوهره اذا احتاج لذلك » .

* بردت هذه الألفاظ في المدخل الى مولات أرسطو (إيساغوجي) الذي وضعه فورفور وس . وسادسها منضوي في سابقيه . بحيث تعد خمسة .

(١) ابن سبويه : بد العارف ص ١٢ وما بعدها .

فإذا حَكَّم الانسان ارادته تَخَلَّص الفرق ، اذ الفرق معقول ذاته ، وذاته محتاجة له وبه تخلص من غيرها . ذلك أن الانسان ينظر لأمل ، غاية ، وضمير ورادة ولو جعلنا الارادة قبل الغاية لقلنا المحال ، وعددنا الانسان . وهذا يعني أنه قد « صحَّ إبطال التعلُّق وبقي الخبر ، وهو من لواحق الوجود ، والوجود اذا حقَّق لا يلحق ولا يُلحق . والصحيح أن الوجود لا يصدر من وجود ولا من عدم » .

فإذا كان الأمر كذلك ، نتج أن الفصل قضية من الوجود المطلق .

٤ - الخاصة : يستفاد منها للكلام في لواحق الوجود . فإذا حققت الوجود في نفسه و« تكلمت فيه ، من حيث هو ، فلا خاصة ولا عامة ، إلا قضايا مخبره ، أو عدم مضاف في شيء وممنوع لشيء » .

٥ - العرض : وهم يحمل على وهم ، وادراك يحمل على ادراك ، ومدرَك يحتاج الى مدرَك . والوجود - من حيث هو - غير هذا . « فالعرض ، من حيث هو عرض ، لم يخرج عن كونه وجوداً . ولا الجوهر ، من حيث هو جوهر ، خرج من كونه وجوداً .

وهذا ما يجعل « العرض قضية مفردة لا تنقطع ، وهي تمسك الوجود المقيد ، أو هي هو . والجوهر كذلك . والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد ، والعدد وجود مقيد » .

ومن ذلك ينتج : أن « العرض والجوهر - من جهة الإدراك - لا خلاف بينهما . والحق الجامع بينهما النظام القديم وسلب الذوات » .

٦ - الشخص : هو الكاين الذي يتنوع ويقال على الأعم من المبادئ . أو الأكثر . ومعنى ذلك أن كل جامع وحامل ، سواء كان جسمانياً أو روحانياً ، شخص . وحقيقة الشخص هي أنه « كثرة القضايا والتوابع من المبدع بعد المبدع الأول ، والحاوي كل الأمثلة والخلاف وصرف الموجودات » .

واذا صحَّ هذا ، فكأن الشخص « ظلُّ للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق » ، والمجاز والاستعارة لا يطلبان في التحقيق^(١) .

ج - المقولات العشر :

يبسط ابن سبعين الحديث في المقولات العشر * ، ويحدّد موقفه منها ، انطلاقاً من فكرة الوحدة المطلقة^(٢) ، على النحو الآتي :

١ - الجوهر : « حقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بسطية^(٣) ، أو مدرك متقدّم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه هو المقوم للذات الثانية ، وكلا القضيتين لا يتعيّن منهما إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع » .

فاذا كان التوحيد ، لم يعد للقاضي والقضية معنى ؛ لأنها لا يعقلان إلا في أكثر من واحد . وهذا يعني أن لا جوهر سوى المطلق .

والجوهر المطلق لا حدّ له ، اذ لا يعلوه جنس . وخاصته التي تميّزه عن غيره أنه القائم بنفسه - الحامل للمتضادات - وهو هو واحد بالعدد غير متبدل .

٢ - الكم : الكمية في التحقيق اجتماع القضايا المنفردة في بيان قضية يقال لها : ذهن أو حس . وهذه القضية في أخرى يقال لها : كلمة . فالكم قضية اجتماع لا غير ذلك .

٣ - كيف : تقع الكيفية في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولا تطلق

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٥ .

* وردت في كتب أرسطو المنطقيّة (الأورغانون) ، وهي عنده : (قاطيغورياس) أي الإضافة أو الاسناد . وعلى ذلك : المقولات أمور مضافة أو مستندة أو « مقولة » أي محمولة . إنها معان كلية يمكن أن تدخل محمولات في قضايا . (انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ وما بعدها . بدوي : أرسطو ص ٨٤ وما بعدها) . وابن سبعين لم يخرج في ما أورده عن هذا الاطار .

(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغلية ص ٥٠ وما بعدها . بد العارف ص ٧ وما بعدها .

(٣) وردت « قضية بطية » في : الكلام على المسائل الصغلية ص ٥٥ ، ومثلها في كتاب الفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٨ . والصواب ما أثبت ، كما سيبين .

على الذوات المفارقة للمادة . وهي لا تصدق في شيء من ذلك الا بالاضافة ، فاذا محيت الاضافة ، وعلم الحق : انقطع الشريك المادي ، ولم يعد هنالك ما تطلق عليه الكيفية .

٤ - الاضافة : ذاتها وحقيقتها : الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل والكثير . . وغيرها .

والمحقق يراها : ناقصة ومنكوسة ، لأنها لا تصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص ، وتدفعها الصفات العلمية . ولا يثبت من الاضافة - عند التحقيق - الا الوهم الذي يذهب .

٥ - متى : لا يطلق هذا الطلب على الحق بوجه ، لأن الآنية المبتدعة الأولى ليس وراءها مبتدع آخر ، وهي فوق الحس والنفس والعقل ، وليس فيها كثرة بجهة من الجهات .

مطلب « متى » وهم الضمير عن حادثتين ليس بينهما ارتباط ، والقول بأن الزمان مقارنة حادث حادثاً ، لأن المقارنة لا تقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

٦ - أين : يرى المحققون أن الأينية على الاطلاق ناقسة ومنكوسة ، لأنها لا تقع الا في المحاط والمحيط به ، ولا تُعقل الا ما بين اثنين فصاعداً .

« أين » تفرض الطلب ، ولا طالب ، ومن أين يعلم المطلوب ؟ وعلم الطالب بيده ، فان علم فهو العالم ، وان طلب فهو الطالب . الواحد لا يطلب وحدته ، ولا واحد إلا الأول . فلا مطلب أول ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن .

٧ - الوضع : تناسب الوجود ، وهو مركب من مكان وضافة وتقدم ، وتأخر ومعية وسكون . فان قدرنا الوجود المقيد على المطلق ، حملنا العدم على

الوجود . وهذا يعني أن الوضع في الوجود عجز^(١) ، فلا وجود للمقيد إذ لا وجود لغير المطلق .

٨ - التملك : للذات القديمة حق ، وللمحدث الممكن مضاف وتابع معلل ، فان طبيعة الممكن تمنع ذلك عن نفسها : لأن الممكن له لا يكون له من صفة نفسه ، بل هو للأول الحق فالمملوك لا يملك .

٩ - الفعل : لا يكون الا في منفعل ، والمنفعل مفعول ، فالفعل متقدم عليه بالذات ووجود المفعول بالاضافة الى الفاعل العرض ، فصح أن حقيقة الفاعل هي القصد القديم .

والمحقق - لما حقق الوجود - حقق أن الفعل أثر ، وأن الأثر عدم بالاضافة الى نفسه .

١٠ - الانفعال : اثبات التمييز بين الفعل والفاعل غلط ، لأن الوجود مطلق . فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق^(٢) .

يتبين مما سبق أن « لا موضوع الا واحد ، هو الجوهر الموطأ لجميع المقولات ، المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي »^(٣) .

المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها : الوجود والشيء الواحد والحق والأمر - بالترادف^(٤) .

د - بقية البحوث المنطقية :

وقد فعل ابن سبعين في « لواحق المقولات »^(٥) : المقابلة ، أنحاء التقدم ،

(١) وردت : « فالوضع في وجود العجز » : بد العارف ص ٢٠ ، وصوابها ما أثبت لظهوره .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ .

(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ وتالياتها .

الحركة ، الشيء في الشيء ، معنى مع « مثل ما فعله للمقولات ، لتحقيق اطلاق
لوحدة .

وكذا سلك في عرضه « تركيب المعاني في القضايا »^(١) .

ومثل هذه ، لدى بحث : القضية وأنواعها وأقسامها ، والتقابل ،
والعكس ، وما يتطلبه القياس وأنواعه^(٢) .

ولكنه أهمل « كتاب البرهان » مستبدلاً به الكلام في العلم وحدوده عند
المحقق ، نظراً لكونه هدم جميع ما يقوم عليه البرهان الأرسطي ، قبل .

علم التحقيق ومنهجه :

بعد أن تمّ لابن سبعين - ضمن منظوره الخاص - هدم المنطق الصوري ، بما
هو أداة كفيفة بالوصول الكشف عن حقيقة الوجود ، من حيث هو وجود ، كان لا
بدّ له من عرض العلم - البديل الذي سماه « علم التحقيق » ، منهجاً وأداة^(٣) .

ولقد قدّر أن حقيقة العلم تتبيّن عند معرفة النفس والعقل وماهيتها ، والوجود
المطلق والمقيد والمقدر ، والمحو والنظام القديم ، والانسلاخ عن الآليات المضافة
والذوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعية أولاً وفساد نظامها في الذهن^(٤) . ورأى
أن ذلك كله لا يتوافر إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكتسبات
العلوم السالفة ، فيحتوي ما فيها من أشتات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ،
ويتخطاها الى درك الحقيقة مطلقة .

هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي على
ادراكه والاتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة ، وكما رسمها

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢١ وتالياتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٣ وتالياتها .

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .

ابن سبعين وفي حدود تعبيره .

أما موضوع هذا العلم فهو « الحق » ، ومنهجه « الحق » . وغايته « الحق » : وهو هو « فلا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذه النقص ولا يختلف ولا يتغير . وهو الذي به الشيء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته . . وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه . . انه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل »^(١) .

لكن العلم - هذا ، لا يلقن بالمنطق المعروف ، الأرسطي ، لقصوره . والمحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمذهبه ، من حيث هو ، « وإنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب . ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم »^(٢) . لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظ وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الإشارة الى ماهية هذا العلم .

منطق التحقيق :

إذا ظفر المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجل من الذين يظنونه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، اذ المقرب لا يقنع الا بالوجود المطلق ، وما يشير اليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفصل عنه »^(٣) .

على هذا النحو يظهر أن « معرفة الوحدة هي العلم الالهي ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة »^(٤) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٣٣٧ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

(٤) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .

ويعرّف ابن سبعين الوحدة ، فيقول : « انها حضرة عليّة بهية ، فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . والتحكّم على وصفها بالألفاظ مما لا يجمل ولا يجوز ولا يمكن »^(١) .

ويمكن أن يصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه »^(٢) .

وهذا يؤدي بدوره الى أن معرفة الذات الالهية « لا طريق لها إلا العلم والوحي معه والتأله والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب »^(٣) . ولا يمكن ذلك الا بصرف الوجود المقيّد ، العالم الأصغر .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤١ .
(٢) شارح رسالة العهد : (م . ت) ص ١٨ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٩ .

١٠
١١
١٢
١٣
١٤
١٥
١٦
١٧
١٨
١٩
٢٠
٢١
٢٢
٢٣
٢٤
٢٥
٢٦
٢٧
٢٨
٢٩
٣٠
٣١
٣٢
٣٣
٣٤
٣٥
٣٦
٣٧
٣٨
٣٩
٤٠
٤١
٤٢
٤٣
٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠

الفصل الثالث العالم الأصغر

تعرض علينا الحياة اليومية والأفكار المكتوبة والحالات النفسية وأوضاع أجسادنا ، عدداً لا يحصى من الوقائع والحوادث ، منها ما هو متشاكل مؤتلف ، وأغلبها ما هو متباين مختلف ، لذلك تتناقض أحكامنا ومعتقداتنا وآراؤنا ومشاعرنا وانطباعاتنا وأهواؤنا ، فاذا « كل العجائب في نفس الانسان ، حتى استحسان النقص ، والاضراب عن الكمال - وهو الغفلة عن الله - وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلي الأعلى ، فذلك لا إله إلا هو ، وهو هو »^(١) .

طريق النفس :

لقد تناول المفكرون المتفلسفة مسألة النفس ، بما هي مشكلة مذهبية ، وعمل كل منهج معرفي على أن يحدد موقفه منها - ضمن هذا النوع من السحوث - نظراً لموقعها في كل فكر عقيدي أو مذهبي .

واحتل هذا التحديد النظري في الاتجاه السبعيني موضع ارتكاز هام ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا^(٢) ، حتى لقد ذهب بعضهم الى أن « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن اذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فاذا ركبنا الألفاظ تعذر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٣ .

(٢) انظر الباب الأول من البحث .

أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم ! « (١) .

وقبل أن نعرض لرأي ابن سبعين في النفس ، لا بدّ من عرض آرائه في ما قال سابقوه فيها ، مما رفضه وألغاه واعتبره باطلاً .

أ - رفض المناهج التقليدية :

رفض الموحد المقرّب البحث عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي وعقل الكل والعقول الثواني ، والذوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجّه إليها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة : الجسماني والروحاني .

ومنع من البحث في جميع ذلك ابتغاء للوصول الى حقيقة النفس والعقل ، وحكم بتقصيره (٢) . وكان له في ذلك أسبابه التي يظهرها نقده مناهج البحث السائدة - آنذاك - والتي تصدى لها .

١ - مناهج الفقهاء : يفيد ابن سبعين أن للنفس والروح عند الفقيه معنى واحداً لأن الشرع يطلقهما بالترادف . ويفنّد آراء الفقهاء في أربعة مشارب (٣) ، هي :

١ - من قسم النفس الى : لؤامة ، أمارة ، مطمئنة ، مستمدين هذا التقسيم من القرآن . وهم يرون أن العقل هو الذي يجعل النفس مطمئنة باصلاحها .
٢ - من يطلق النفس بمعنى الذات ، معتمداً الآية : « ويحذركم الله نفسه » ، أي ذاته .

٣ - من تحدّث عن طبيعتها بما هي جسم لطيف ، بدليل عقلي . فيقول : انه كالحمامة أو صورة الانسان مختصرة ، أو هو هواء لطيف .

٤ - من قال بتحريم الكلام في الروح ، باستناد الآية : « قل الروح من أمر

(١) أبو الوفا النخازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٨٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٥ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ وتالياتها .

ربي » .

وتبعاً لذلك أنحى باللائمة على الفقيه ، لأنه « اذا قال في النفس : انها جسم ، وهو يبصر الجسوم لا تتحرك ، من حيث هي جسوم ، بل حركتها بمعنى زائد عليها ، فكأنه غلط في الأنوار . . وأضاف الكمال لمعقول النقص ، وصرف الشرف عن أهله ، وقلب الحقائق بفساد عقله ، ونسب ذلك لمدلول الكتاب والسنة والاجماع والسلف . . ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي يظهر به الأشياء المكنونة في الضمائر » (١) .

أما آراء الفقهاء في العقل - بتحديد ابن سبعين - فهي مستمدة من اللغة والنصوص الشرعية ، وهم يرون العقل صفة يلزم بها التكليف ، ويقع عليها الخطاب ، ويتأتى بها ادراك العلوم .

فيحكم أبو محمد بغلط جميع ما تقدم ، بحجة أن الفقيه لا يتعرض للشيء المبحوث عنه ، من حيث هو ؛ وإنما يبحث عن النصوص ، ولها يعمل ، ومنها يستدل ، وهي مراده وأداته ، وجملة منطقها بها .

ويرى أن الفقيه لم يتعرض للطلب على النفس بشيء من المطالب الأصلية ، إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

لذا ، فهو يدعو الى الاعراض عن الفقيه ، بل « أن تسخر به ، وتجرد اعتقادك بجنونه ، وتقوي عزمك بالخروج عن مذهبه ، وتحلف عليه انه غير صحيح . . واعلم أن الذي قالوا لعب ولهو وغلط بين وسهو وشيء جعل للهزل والخرافات المستنقصة . . ولا تظن من الأئمة الأربعة أنهم قالوا بالذي ذكرته لك ، وان قالوا به فمن باب الاحتياط » (٢) .

٢ - مناهج الكلاميين : وفي هذا السبيل ذاته ، ذهب مفكرنا للحكم بأن

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ .

قول الأشعرية - خاصة - والمتكلمين - عامة - بمادية النفس : ان هو إلا « جهل ينطق ، وسخف يتكلم ، وهذيان يحكم به ، وحرمان يطلب لذاته »^(١) .

وشجب سعي المتكلم ، من حيث هو « يزعم أنه يقيم الدليل ، على أن الحق هو عنده ، وان السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ، وما هو بسبيله عين الظلام المعنوي الذي لا يبصر به أين الحق ، ويخبط في المسألة بالطول والعرض ، ومثله من خارج الدهن طالب الضالة عند دخول الأرض »^(٢) .

ويذكر أن « أبا الحسن الأشعري » خرج عن القول بمادية النفس ، وشك فيه . وكذلك شأن « الباقلاني » الذي قال بالجواهر المفارق ، وكتب ذلك . ويفيد أن « ابن فورك » يعتقد أن النفس جوهر مفارق ، وأن « الغزالي » قال بالجواهر الروحانية^(٣) . ويقول : ان الأشعرية - إجمالاً - تعتقد في الأرواح أنها جسام لطيفة ، وفي العقول أنها صفات للعقلاء ، وأنها أعراض^(٤) .

٣ - مناهج الصوفيين : ثبت مفكرنا أن الصوفية تطلق النفس على الأوصاف المذمومة والعقل بمعنى الهداية والنعمة والرضوان وغيرهما^(٥) .
ويقسمهم الى :

١ - صوفية تميز بين أربعة خواطر هي موازين يحفظ الصوفي بها بدايته ، ويخلص طريق نهايته . هذه الخواطر هي : خاطر الرحمن ، خاطر الملك ، خاطر النفس ، خاطر الشيطان .

٢ - صوفية ترى للنفس وجهين :

الأول : ينظر للملك . والنفس : من حيث ذلك ، لؤامة . ومن حيث تقبل

(١) الموضع نفسه .

(٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ١٢ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٣ وما بعدها .

منه ، مطمئنة ومن حيث نيلها مما عنده ، فمن عباد الله الصالحين .

الثاني : ينظر للشيطان . والنفس ، من حيث ذلك ، أمارة .

٣ - صوفية تعتبر جوهر النفس مجهول الذات ، وحقيقته من عالم الأمر . وترى في الأمر ثلاثة أنواع - بحسب أقسامها :

الأول : الأمر بمعنى الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود .

الثاني : الأمر بمعنى المفارق للمادة ، وهو كل ذات لا تتصل بحسب ، ولا هي في جسم ، ولا جسم .

الثالث : الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ، ولا يعلمه إلا نبي مرسل أو ملك مقرب . ومنتهى من المشيئة الأولى المنفردة الواجبة .

وجميع ذلك - كما يقول ابن سبعين - رأي العوام من الصوفية . أما الخواص فلا يرضون بذلك .

ولكن عوام الصوفية وخواصهم سواء في : أن وصلوهم لا كالوصول ، وادراكهم لا كالادراك وقد بلغوا حيث لا يصح أن يبلغ ، وليس ما وصلوا اليه بصحيح .

٤ - صوفية تقول بأن النفس لها من الذات القديمة نسبة ، ومن المبدع الأول نسبة ، ومن النفس الكلية نسبة ، وجميع ذلك في موضوع الجسم - على التجاوز في ذلك - إذ الجسم غير مفارق ، والذوات الروحانية مفارقة .

وقد قال ابن سبعين : ان هؤلاء واهمون أيضاً ، لأن « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والمبرهن ، فهم مع الأوهام . وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس ، وإن كان فيه ما يصدق ، فهو كاذب الغاية ، والحق في غيره ، إذ الحق لا يختلف ، وهو متفق من جميع جهاته . وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية

٤ - مناهج الفلاسفة : ثم ينبري للفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة النفس هذه ، ويخاطب الباحث عن الحقيقة في أمر النفس بأن تخيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعّال ، على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي ، على مذهب بلنياس السماوي ، أو بالنفس الكلية ، على مذهب فيثاغورس ، أو بالفصل المتوهم ، على مذهب ديوجانس ، أو بالكلمة ، على حدس هرمس ؛ انما يعني أن هذا الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظنة ، ويحسب أنه مختلف في نفسه (٢) .

لذا ، فهو ينحي باللوم على الفيلسوف ، قائلاً : « والعجب منك كيف تسلّم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة ، وأنت تفضّل بعضها على البعض ، وتجعل السبب في ذلك رتبها في الوجود ، وأن الرئيس منها هو المرؤوس ، انما هو بحسب مكانه وشرف جوهره ومن أجل قربه من الأول ، وهذا في وضع المبادئ وطبيعتها بالذات ، لا بما يقتضيه القصد القديم وما تعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق . وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة ، وتحيروا فيه » (٣) .

وقد أوصى ابن سبعين بضرورة أن يُعتقد في الكلي والجزئي ، أو الجسماني والروحاني ، اعتقاد واحد ، وأن لا يتّوع ذلك في الضمير (٤) .

وعرض لنقد آراء أعلام فلاسفة المسلمين في النفس والروح ، فرأى أن جملة ما وقف عليه « ابن باجة » هو جعل الانسان مؤلفاً من شيئين : فان وباق .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٥ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦١ وتالياتها .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

والذي رآه ليس بحق ، وإن بحثه فيه مكتسب من صناعة أرسطو ، وقد غلط في الذي اعتقد فيه (١) .

وقال ابن « ابن رشد » يقلد أرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما (٢) . ورأى أن « الفارابي » تناقض وتشكك في العقل الهيللاني ، ثم شك في النفس الناطقة ، هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ كما تنوع كلامه واعتقاده في النفس ، ثم رجع عن ذلك (٣) . ويذكر أن أكثر ما كتب « ابن سينا » مستفنى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفيين ، والذي من عنده شيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه (٤) . ثم يصرح بأن الظاهر من كتب « الغزالي » جعله النفس والعقل المستفاد كأنه غايته ، وهو يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس - كالفيثاغوريين - ويرى أن العقل والنفس والروح ، جميع ذلك لطيفة . ويحكم بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله (٥) .

بعد هذا النقد ، يحكم ابن سبطين أن هؤلاء الفلاسفة « كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولا دلل عليها . وجسيع ما ذكروه لم يتخلص لهم فيه الحق ، ولا هم على شيء . وجهلهم بالأمور الالهية أبين من براهينهم المسطوية والهندسية (٦) » .

ب - الكلمة الجامعة المانعة :

يرى عبدالحق أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى معلقاً مغفلاً من البحث ، والوصول الى حقيقتها يتحصّل « في الانصراف الى ما يجده الانسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي تنصرف اليها المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي احاطتها بها ، وكالمركز بالنظر الى جذبها إياها ، وكالصور المقومة بالنظر الى وجودها معها ، وكالصورة المتممة

(١) و (٢) و (٣) ابن سبطين . يد العارف ص ٤٤ .
(٤) و (٥) و (٦) ابن سبطين . يد العارف ص ٤٥ .

بالنظر الى اعتبارها^(١) .

وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال : « ان هذه القوى ترجع الى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي المعنى المشار اليه والمعول - بحول الله تعالى - عليه »^(٢) .

ويعني ذلك أن جميع ما ذكر من تسميات وما سلف من تقسيات ، انما هو الى الكلمة الجامعة ينصرف ، وهي له كالأنموذج أو الهيولي ، بوجه ما عند الضعفاء ، وهي الكل عند القوى المدرك على حد تعبير ابن سبعين^(٣) .

وفي نطاق التفصيل الاعتباري وضع أبو محمد هذه القوى في أربع^(٤) ، هي :

١ - القوة النزوعية الجاذبة الدافعة ، أو هي الارادة .

٢ - قوة التعلق التي تربط في الوهم الصفة بزائد على المحل ، وتكون داخل الذهن وخارجه ، أو هي الادراك .

٣ - القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير ، وتتأني بها المخاطبة في الخلد ، وهي لسان الوارد والالهام وبعض أنواع الوحي . وهي الهاتف ، أو محله بوجه ما ، أو هي المفصلة والخبر ، فجميع ذلك يرجع اليها .

٤ - قوة الملكة ، وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة . أو هي القدرة والحيلة .

ويضيف ابن سبعين : « الذهن في الكلمة الجامعة المانعة وبها ، كأنه محيط بها بثبوت غير معين . ولا يمكن أن يكون معها شيء : لا قبل ماهيتها ولا مع ماهيتها ، بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية »^(٥) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ وما بعدها .

(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

ج - تركيب الحروف :

يحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على طريقة يسميها « بتركيب الحروف » التي تقدّم للمتعلم فيحصل له الفهم بها^(١) ، قائلا : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة »^(٢) ، هذه القضية هي الوجود انطلق ، من حيث لا وجود على التحقيق سواء^(٣) . ولا بد للقضية الثابتة أن تعلم ، وعلمها فيها وعنهما ومنها وإليها وبها . وبهذا استحققت العزة ، وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله^(٤) .

واذ يختصر عبد الحق اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص الى الوحدة المطلقة ، وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بد منه ، فهي نور الانسان الذي يتميز به عن العجماوات وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم . وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول الى الوحدة .

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؟ فنعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فاذا أعرض الانسان عن درك الوجود ، من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تحطّفه العذاب لنفي هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ،

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الباب .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .

(٣) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٤) ابن سبعين : الموضع المذكور .

كما أنها مدركة الحساب الذي يُلقاه المنكر بعد دعوته لذوق عذاب الحريق . وهي التي تميز نعمة أن يقف السالك عند حدّ العبادة دون تحقيق الوحدة ، والتي بمكنتها ابصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » في معرفة المستقبل ، مما أثبتته في اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

وان النفس لفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الانسان من أمره ما سعى ، ومفطورة على الدلالة على الواحد الذي يقابله الواحد (أ) أول ما تسمّى به الانسان ، اذ ليس يوجد سواه ، وهو هو * .

تحصيل الكمال الانساني :

يقول ابن سبعين بأن الانسان « اذا أراد أن يقف على الحق ، ويعاين مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » فان ذلك يتم له . ويعتبر هذا الجهد بمثابة « تحصيل الكمال الانساني » (١) . ولذلك - عنده - طرق تحصيل بها النفس تلك المعرفة ، وله - كذلك - أشكال :

أ - الطرق :

تخصر طرق تحصيل الكمال الانساني في تسع * ، يطلق عليها اسم

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .

* هذه قراءة من نسخة النص المكتف الذي نشر فيه ابن سبعين :

« واسمع الكلام على النفس بمذهب ، واعلم في ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوّن النصاص ، ونور الدليل ، وجهد التذلل ، وعظّم الترائس ، وسراج « أقي » « وكون » « كن » « لاكن » ، وعذاب نفسي ، وسلام يمين رصيت ، وحساب شهاد دعيت ، وعبدة الزيادة ، ونسمة العبادة ، وحليقة النظام المضاعف « بما » وفاضل الجهاد المحاسب « عما » ، والحرّوف على حرف بك ، فافهم . (بد العارف ص ٧١) .

وهذا هو النص الذي اعتمد « التكملة » مثالا لاتعلاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشئ عن اقتضاره ، في تحديد مذهبه بالنفس ، على ما جاء في « بد العارف » خاصة . دون ما قاله المفكر عنها في الرسائل ، مما أثبتته من تفسيات ورد وترتيب .

ويصل بذلك ما سبق قوله ابن سبعين عن العالم الذي نحن سرّ منه . وسأني الكلام فيه بالفصل التالي من هذا البحث .

* لا ينص ابن سبعين في كلامه بهذا الموضع على عدد الطرق ، فهو منداحل فيه استطراد ما يؤيد صحة ما ذهب =

« الاحاطة » . هذه الطرق هي ^(١) :

١ - اذا نظر الانسان الى ضميره وصرف القوى النفسية (النزوعية ، التعلق ، المحدثه ، الملكة) الى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أموره الواجبة واللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العدم ، المحال) وجميع ما أدركه الحس أو تطرق اليه الوهم أو دلّ عليه الدليل أو علم بالبديهية ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهذه الكلمة ، آنئذ يتأنس بصيدها بالشرك .

ومما ينتفع به في تحقيق الوحدة المطلقة : « تصوّر الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند الى الوجود والى وحدته » ^(٢) . فاذا لم يتأنس الانسان بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يختط سبيلاً أخرى :

٢ - تأمل الذات العريّة عن المادة صُحبة سَكينة وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند الى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحالّ فيه حلول الماء في الاناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويُشار إليه صُحبة مجموعته الأول والآخر والظاهر والباطن اشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كَوّن المكان ودبّر الزمان .

فاذا تأنس الرجل بذلك ، فنعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتباع ما يقوله مفكرنا :

= اليه من تحديد لهذا العدد قوله : « ولما كان هذا التنبيه يشبه الاحاطة ويأتّم بها ، أردنا أن نلحق فيه ما هو من هذا الضيل ، وجعلتها تسعة تشبيهاً بشيء ما » (م . ت) ص ٤٦٨ . ويبدو أن العدد / ٩ / هذا من جملة تخطيطات ابن سبعين للتصوف أو العلم الباطني والعدد / ٧ / الذي يتداولانه . وورد على لسانه في قوله : يفتح للمحقق « باب العناية والدخول الى حضرة النهاية التاسعة » (م . ت : ص ١٢٨) ، ويؤكد ذلك حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة أنواع . (م . ت : ص ٤٦٧) ، وكذلك قوله عن بد العارف : « انه تاسع كتاب وقع في العالم » (م . ت : ص ٢١٢) .
(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ - ٤٥٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٤٤٦ .

٣ - أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية، مع علمك بأنه لا يصح في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما وهمية ، عسى أن تقل حركتها وتنفذ مباحث عاداتها وتفرح بذاتها . ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من القصد الى فيض الهوية التي يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة ، كما يلحق الحسن الصورة^(١) .

فاذا لم يتأنس العالم ، وكان من صفة نفسه « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوي عليه » فلا بد من اتباع الطريقة الآتية :

٤ - اجعل اهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي ما بين الناس والقضايا العملية والشرطية - مقدمة ، والتوحيد الذي لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحدة وموحده وتوحيده - مقدمة أخرى ، ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الإيجاب ، بل بسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو تترك الجميع صحبة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تخف من جنونك في هذا الوقت ، فانه عالم أكمل ، وهو الذي يسمى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل^(٢) .

فان لم يصح التأنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين بقوله :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ وتالياتها .

(٢) ابن سبعين : المصدر نفسه ص ٤٤٧ وتالياتها .

٥ - تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذي لا ينال بزائد عليه ، وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات (١) .

فان تأنست ، وان لا :

٦ - فافرض على وهمك تصوّر الفيض * لكي ينقطع عنك الاستناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة . فاذا وقفت هذا الموقف ولاحظت لك نقطة الاتصال ، فاصرف الفيض الى الوهم ، والصورة الى أوله ، والخص الى آخره ، والوقوف والاتصال اليك ؛ تجد أنك ما غيرت ولا غويرت . ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فانك أكبر (٢) .

فان تأنست ، وإلا :

٧ - فارحل الى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به (٣) .

فان نلت ما تريد ، وإلا :

٨ - فارحل الى غيره يدبرك بالتصريف . ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الاشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة الا من جهة الشعور خاصة والنصيب الالهي .

ولا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات ونحتاج أن نصل الى دار - يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عندك أكثر من المؤلف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس .

(١) المصدر ذاته ص ٤٤٨ .

* يلاحظ في هذا الموضع المرتبة التي وضع ابن سبعين فيها « نظرية الفيض » ، وبما هي مساعد على الدحول في طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود ، من حيث هو موجود . وهذا ينفي عن ابن سبعين شبهة أخذه بتلك النظرية مذهباً ، ولي عودة الى هذه المسألة في الفصل التالي .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سبعين : الموضع نفسه .

ولا تقنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من
حبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته لا
الذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعماد كلامه عز وجل
افتقارك الى تعيين ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية
وأنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما^(١) .

فان تأنست ، وإلا - فاعلم :

٩ - ان أمرك من فوق التصرف . ثم انظر الى « الاحاطة » ، وتأمل ما فيها وحرر
القول فيها . وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل الجهات لا
يظفر ولا يظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما
أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ ، بل هي
الكل ، وان صح أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص والزوج والعدد
والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك^(٢) .

هذا ما يراه ابن سبعين في « الاحاطة » وما يقرره في أن « المطلوب الخارج
عنها باطل ، والداخل فيها مثله » ، لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل »
الذي هو محال ، فهي لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء ، ولا ماثلت شيئاً ،
ولا خالفت ولا خولفت ، و« هي كل شيء » ، وذلك الشيء كل شيء . فصح
للفاخر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والظاهر والباطن^(٣) .

ب - الأشكال :

لهذه الاحاطة المذكورة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتمايز لدى كل
امريء أو بحسب المعطيات ، ويتبين تفصيل ذلك بالآتي :^(٤) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ وتالياتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٠ .

(٣) و(٤) المصدر نفسه : ص ٤٥٤ وتالياتها .

١ - ان كانت الاحاطة في خبر الانسان ، فقد أفيد المقصود (الاحاطة) وهما . أي أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهما .

٢ - ان كانت الاحاطة في خبره وحاله معاً ، فقد أفيد تصريحاً . أي أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣ - ان كانت الاحاطة في ماهيته لكونه كان في غير ماهيته ، فهو وجود واجب . أي أن من كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود الجائز ، كان الحق المنسوب بوجه أنقص ، ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط ، ومن كان كذلك كان الحقيقة بوجه أكمل ، ومن كان كذلك وجد الله ، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة ، ووجدوها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية ، ومستدركات منصرفة .

علم الروح :

ما تقدم يعني عند ابن سبعين امكانية أن يخاطب الانسان الله . ويكون هذا الخطاب بلسان نور الله ، وهو من قبيل « قول المعصوم الواحد في كماله الشرطي في نيل سائر الكمالات . . فان النطق الذي ينبعث على التعبير الصيغ منوطة به ، وهو لا يتقدمها ولا يتأخرها »^(١) .

والاحاطة هي التي تنصرف بالتنزيه الى الله ولا يستدل عليها بدلالة مختلفة الحدود . « وهي حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها ، بايقاع التحقيق

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

بمعلوم الحق حقّ الحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر « (١) .

أ - معرفة الأمر بكماله :

يرى مفكرنا أن الذي يتحقق بالاحاطة يجد الوحدة التي لا تنضاف الى غيره ، ولا تُعرف إلا له ، ولا تنصرف الى الأبد دون الأزل ولا الى الأزل دون الأبد . وأن المحقق بالحق لا يذهب عن الحق ، ولا يحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق الى آنية الحق ، وينسب وحدة الذات الى التنزيه من كل الجهات . ويقول ان المحقق يشير الى هذا المقام بعبارة : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما كان عليه » (٢) .

فلاحاطة تتحقق - كما مرّ - بالانصراف الى الله ، وبالتوجّه والذكر ، لا بالتعليم . ويرى أبو محمد أن « مَنْ عَلِمَ هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح هنا شيء ما لمعنى ، لأنه فاعلٌ أو منفعل » (٣) .

هكذا تغدو النسبة الجامعة بين الاحاطة والموجودات هي هوية الوجود ، أما الذي فرّق بينها فهو وهم الوجود (٤) .

ب - نظرية النبوة :

باعتقاد ابن سبعين هذا الجهد في مسألة النفس ، وضمن تلك الأطر التي يحددها يصل الى وجهة مذهبية تفرده عن سواه ، يرى من خلالها أن نفس الولي : « مملوءة بواحدتها ، وهو المستولي على جملتها ، فإلذلك لا تسأل عن غيره ، ولا تسأله شيئاً . ومجموعها ينحلّ اليها في صفة وهم نفسها ، ووجودها يرجع اليه ، فشرّها من نفسها أي من ذاتياتها . وهي أوهامها وخيرها ، أي وجودها . وفضل الله فيها

(١) و(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٤٥٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٨ .

من الله « (١) .

١ - النفس السعيدة : ويعتقد عبد الحق أن جوهر النفس ، بما هو هو ،
يعشق الجلال ويجده ، ويجد الانبعاث اليه . كما يرى أن جوهر النفس يعلم النسبة
الكريمة بينه وبين جلال الحق ، على العموم فقط ، إذ أنه يجهل الحكم ، ولذلك
يعظم الخسيس الخساسة في بعض المواضع ، وهو في ذلك على الأصل لا على ما
يجب أو يُحمد (٢) .

ويقول : ان النفس السعيدة - خاصة - هي التي تستجيب « للنفس
النبوية » - التي هي أعلى من كل نفس - من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة
الله في الأرض بماهيته من جهة الوجود ، لأنها سمعت ففهمت فحكمت
فقبلت » (٣) .

والحق أن النفس السعيدة - كما يقول ابن سبعين - هي دعوة الله الصحيحة
التي لا يصح من صاحبها الفكر ، بوجه من الوجوه ، فانها ماهية ، وتغيرها من
جهة وجودها أو كونها ذاتاً لمضافها لا يمكن ارتفاعها قط ، في الوقت الذي يشار فيه
الى مجموع ذلك ويُعلم بقيد الوجود ، أي الانسان بما هو انسان (٤) .

لهذا يقرر أبو محمد أن « الخير في النبوة بالذات » ، وانها قد أعطتنا نموذجاً من
خرق العادة ، ودلت على الأمور العملية ، وبيّنت ما يحتاج من المعاني العلمية
ودلت بالجملة على الخير (٥) .

٢ - النبي ودعوته : أما الرأي في « غاية دعوة النبي » التي كانت من
أجلها ، فهو عند مفكرنا : ان دعوة النبي جاءت تطلب الضرورة من الانسان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٩ .

(٥) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس المجدين (١) .

وفما يتعلق بالجاهل ، فقد جاءت دعوة النبي لكي تذكره ، وهو المشتغل بغير إنسانيته ، فيكون بعد ذلك حجة عليه . وهذا عون للنفس الإنسانية التي ظلمت ذاتها . من حيث حرمتها عالمها الذي معرفة الله فيه طبيعة أهله ، متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة هذا الذي لا يعرف ذاته (٢) .

فإذا تساءلنا عن الشخصية الحقيقية للنبي عند ابن سبعين : أجابنا قائلاً : « وما نعرفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تتبدل » (٣) .

٣ - أنوار النبي محمد : وقد مضى الى بيان رأيه في « النور » ، من الوجهة الدوقية والعقيدية الدينية ، ورأى أن النور هو « طبيعة الأرواح » ، بل هو الوجود على الحقيقة ، وهو الكاشف الظاهر . ولذلك يجوز أن يقال في القرآن نور . . والنبي نور ، والعقل نور ، والشيخ نور ، والطريق - وما أشبه ذلك « (٤) .

وقال : أن النور « قد استولى وتراكم بالعرض ، وزاد عليه حتى غلب الكمية والكميات ، بل الخطوط المتوهمة ، حتى انه يفوت ما يقال وما يتوهم وما يعلم وما يتندر ، ولا نلحقه مبالغة الاعياء » (٥) .

ثم يلتفت ابن سبعين الى ما يطلق عليه باصطلاح المسلمين الباحثين « فقه السيرة » ليتحدث فيه - على طريقته الخاصة - بأسلوب وجيز ، فيرى أن أنوار النبي محمد « تختلف باختلاف متعلقاتها ومضافاتها ، ومن حيث الأقل والأكثر ، والأشد

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٩ .

(٣) المصدر ذاته : ص ١٧٥ .

(٤) المصدر ذاته : ص ١٠٩ .

(٥) المصدر ذاته : ص ٢١٨ .

والأضعف - هذا بالنظر الى نوع النوع . لا أنها تنقص أو تضعف من حيث أنها أنوار
إلا بأمر يلحقها من نفس الأمر ^(١) .

وينبغي لجميع ما وصف ، أو يمكن أن يوصف ، به النبي تحمد من الصفات
البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية العالية ومتعلقاتها من الراسب الاجتماعية
والعقيدية الشريفة وملحقاتها من المكانة المفصلة والمعجزات ، فيعدها في ثلاثة
وثلاثين نوراً ^(٢) ، هي :

١ - نور العزة : نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله . وهو كشف عن عزة النبي
عند الله .

٢ - نور الغاية الانسانية : هو شأنه الذي كان ليلة الاسراء . وهذه نورانية كشف
بها أنه وصل الغاية وبلغها .

٣ - نور الادراك : أنه أدرك الله وأنصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن
كانت العلمية أو الأخرى .

٤ - نور النبوة : ما ظهر له من الايات والمعجزات وما أدرك من النوع الاكمل . وهو
كشف عن مقام النبوة وقدره ومكانه .

٥ - نور النشأة : الذي كشف له مكانته ، وعناية الله به ، وحفظه .

٦ - نور التشريف : كشف له عن الخصوصية الملكوتية ، ورسم اسمه مع اسم الله
في اللوح ، وكتب بالنور .

٧ - نور السابفة : كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم .

٨ - نور التدلل : كشف له عن مقام القرب .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٢٢٠ - ٢٢٥ .

- ٩ - نور التركيب : انكشف له به عن الغاية العظمى في التوحيد .
- ١٠ - نور المولد : كشف له عن سعادة مولده بالبرهان الفلكي الالهي السماوي .
- ١١ - نور الخلقة : كان يظهر بين عينيه النور الذي لا يخفى على أحد .
- ١٢ - نور التربية : ما كشف له عن العناية الحافظة له والعصمة الالهية التي لا يشترط فيها العقل وأسباب التكليف والعلامات .
- ١٣ - نور الانتقال : النور الذي كان يبصر في عين أبيه وأمه .
- ١٤ - نور النهاية : نور ختم النبوة .
- ١٥ - نور التضمن : كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .
- ١٦ - نور التسخير : كشف له انه الغاية في السموات والأرض ، وأن القمر انشق له ، والكواكب سخرت لحفظ نظام ملته .
- ١٧ - نور العادة : أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .
- ١٨ - نور الأتباع : ما ظهر لهم من النصر بالسنان فاستفتحوا بلاد الكفر من بعده .
- ١٩ - نور اللواحق : ما لحق من آيات أخبر بها وما في العالم من العجائب وفضائل أمته التي هي فضائله .
- ٢٠ - نور الجاه : كشف له أنه واحد الله في التخصيص ، والشفاعة تدل على ذلك وأشباهاها .
- ٢١ - نور الخطابة : كشف له انه هو الذي أوتي جوامع الكلم .
- ٢٢ - نور المقايسة : كشف له أنه أعلم الخلق بالله .

- ٢٣ - نور التفضيل : يكشف له عن قدره بالنظر للرُّسل ، ومقرّ بأنه سيد ولد آدم .
- ٢٤ - نور الاحاطة : يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي اليه تصل العناية العلمية والعملية ، وأنه أحاط بكل محمود محترم .
- ٢٥ - نور الحصر : يكشف له عن الخواص وعن المراتب وعن المنامات ، حتى عن أقصر ما يمكن . فله الوسيلة والدرجة الرفيعة .
- ٢٦ - نور العلامة والدلالة : كشف له صورة منتظرة ومعتبرة ، فان الكتب نطقت به والصنائع العلمية والكهانة وجميع علامات نبوته .
- ٢٧ - نور الخصوصية : يكشف له أن لا مقام أمامه ولأمر ما بعده والسعادة الالهية .
- ٢٨ - نور الخير المحض : يكشف له عن كمال ما ظهر منه وما بطن له ، وأنه معصوم .
- ٢٩ - نور اللواء : يكشف له أنه ينشر مجده في القيامة .
- ٣٠ - نور الانفراد : يكشف له أنه خير متبوع .
- ٣١ - نور العبودية : يكشف له عن الاضافة الخاصة التي هي نفس المنعم فقط .
- ٣٢ - نور التزكية : يكشف له كونه حجة الله على العالمين .
- ٣٣ - نور المكانة الكبرى : يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله .
- وكما سبق لابن سبعين أن اعتبر الظاهر بالاحاطة هو الأول والآخر والظاهر والباطن^(١) ، فهو يدعونا الى أن لا نقول في النبي الا « انه النور المحض ، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »^(٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٥ .

من العالم الأصغر الى الأكبر :

لا تتمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقة بها ، بعضها عن بعض ،
على التحقيق . والخلاف يكون لما بين الانسان من تطورات .

وهذا الاتصال ذو المصدر الوجودي السيال الذي لا يقف ولا يختلف ، ليس
سوى صورة في مظاهر الوجود الواحد ، اذ لا بد لكل رجل من يوم وكوكب وساعة
في ذلك اليوم ، وحكم لذلك اليوم .

ولتحديد وضع المحقق في هذا الاطار ، يقول ابن سبعين مخاطباً إياه :
« وأنت يومك يوم الأحد ، وساعتك أوله ، وكوكبك الشمس . . ومقامك
التوحيد ، وأنت في وقتك فيه واحد الحال . فأنت أحدى من يومك ومقامك
وحالك . . (لقد) استقام الموحد على صراط وحدته وتوحيده ، لأن الوحدة
المحضة لا يمكن فيها الحيرة ، فانها لا تصح في أكثر من واحد . وهذا الصراط لا
امتداد له ، وهو أقرب الى النقطة من الخط . . بحياتك لا تلتفت الى الموتى ،
وبعيشك لا تتحدث إلا في عين الآخرة . وبحق الحق لا تسأل عن أهل
الباطل » (١) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢١ والتالية .

الفصل الرابع العالم الأكبر

يرى ابن سبعين الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، والتي تظهر للحس ويجلوها الذهن والفكر ، ويتطرق اليها الوهم ، هي العالم على الاطلاق .
ويقول بأن ما يسمّى « بالمقولات العشر هي العالم بجملته ، والعالم هو هذا المشار اليه » .

ثم يتجاوز ذلك الى أن « الانسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولاحقة له ، ومحمولة عليه » . لذا يقرّر أن « الانسان في العالم والعلم كلّهما متماثل .
والمماثل واحد مع مثله ، فالانسان والعالم واحد »^(١) .
مهمة العلم :

الوجود المطلق ولا شيء سواه - ضمن هذا الاتجاه - موجود على التحقيق .
« وجميع من قال : وجدت الاستغناء عن الله ، أو رأيت في الوجود غير الله - قل له : هذا من جهة العادة فقط ، أو من كونك لا تعلم الا المحسوسات ، أو من كونك توهمت أحوال المؤمن والكافر ، وكونك تقول الضرورة لا يختلف فيها أحد »^(٢) .

من خلال هذا الموقف يستلهم ابن سبعين مسوغاً للعلم في وجوده ، هو أشبه بمهمته الدائمة . يقول : « أي منفعة للعلم اذا كان الله في غاية الوضوح ؟ »^(٣) .
أليس كل ما يخالف الوحدة محض الأوهام والحرمان ؟. فمهمة العلم - اذن - أن يكشف عن الواحد الحق .

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصغرى ص ٥٠ وتاليفها .
(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٨ .

أما العلاقة التي يربتها عبد الحق بين الانسان والله ، فتمثل في قوله : « الى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا وأنت وأنت وأنت ، أعني الذي أنت به له ، بل الذي هو أنت . وعند تحرر ذلك قل بذلك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله » (١) .

فالعلم - بهذا - يصرف ويثبت وحدة التنزيه الى الوجود ؛ فالوحدة وحدته ، والوجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه ، ولا تنسب لغيره (٢) .

أما خصائص العالم الذي وصفه ابن سبعين - في إطار تحديده مهمة العلم - فلا تظهر إلا بعد بيان منهج البحث العلمي الذي تبناه .

أ - منهج البحث العلمي :

الموقف النموذجي الذي يجب على الانسان أن يتخذه في سبيل تحقيق تلك المهمة المشار اليها ، هو التمكن من وضع أن : « يا الله ، يا بَدْ ، يا حق : القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والتوجه والاشارة والمشير والمسافة الذهنية والخصية مني وإلي ، وأنت المنزه عن كل ذلك . ولا مسافة بيني وبينك ، لأنك هويتي وأنية أنيتي ، بل أنيتك ولا أنيتي ، وهويتك ولا هويتي ، بل أنت أنت ، وقولي تجرّم » (٣) .

البحث في العلم عند ابن سبعين المحقق ليس بحث تجريبي ، فالاستقراء لا مكان له هنا . وليس بحث حدوس ، لأنها عرضة للوهم . وليس بحث استدلال ، لعدم كفاية الأقيسة الصناعية . بل هو تحقيق الوجود .

أما وسيلة هذا البحث فتجريد الوهم ، وغايته الوحدة ، والأداة فيه أن تقول : « ان لأول في الوهم ، الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان ، شاء وبه شئت ، لا بذات متمييزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل . كان وبه كنت لا بتقديم ولا بتأخير ولا بعلة ولا بمعلول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم . ظهر

(١) المصدر ذاته ص ١٤٩ .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م ت) ص ١٥٩ .

وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو « (١) .

ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمُظهر والمُظهِر ، وهو الكون والكائن والمكوّن ، وهو الارادة والمريد والمراد » (٢) .

ب - خصائص العالم :

حدوث العالم ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحدوث واجب ، والحدث حق لازم لم يتجدد ، له التجدد ، فأين التجدد ؟ ما ثمّ من يضاف اليه غيره ، فأين التعدد ؟ ينظر الضد لضده فيه بين الملاءمة والتؤدد ، والناظر والمنظور عين في شرع التوحيد » (٣) .

ويصرّح ابن سبعين بأن « من رفع رأسه الى الفلك ، وتنزّه في شكله ، علم أن الشكل المستدير أجلّ الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعية » (٤) .

أما القول الفصل في طبيعة العالم فهو أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من مغارق للمادة وغير مغارق لها ، فلا حى على الحقيقة إلا الله » (٥) .

في البدء كان الحق :

يستذكر ابن سبعين حيدة العبد عن طلب الحق : « أفي اللاهي قدرة على الله ؟ » . كما يرفض « المجاز » في معاملة الله ، ويقول : « لا موجود على الاطلاق لا يقتدر الى الله » ، مسوغاً ذلك بأن المجاز ليس كالحقيقة في القدم ، فلا حاجة للتعلّق بالزائل (٦) .

(١) المصدر نفسه - ص ١٤٣ وتاليتها .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٤ .

(٦) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٧ وتاليتها .

وباعتماد هذا الأساس الرئيس رفض أبو محمد نظريات الذين سبقوه في القول بما يطلق عليه اسما « الكليات والجزئيات » * ، مما يصنّف في مراتب الموجودات . وأظهر أن جميع الأسماء - خلا الوجود المطلق - أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها . كما رفض الأخذ بطريقة أي نظرية من السابقات في حدوث العالم ، على نحو ما سيبين بعد * * ، وأعرض عن جميع ما

* الكليات تسع مراتب ، هي من الأعلى الى الأدنى : الله ، العقل الكلي ، النفس ، الطبيعة ، الهوى ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .

أما الجزئيات فعديدة ، تصنّف من الأدنى الى الأعلى : المعدن ، النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال : العقول المحرّدة . أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

** ذهب التفتازاني الى أن عبدالحق بن سبعين « يصطنع في تفسيره للوحدانية نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد ، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعينه » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١) .

ولدى التدقيق - والمقارنة مع ما تقدم من اتجاه الوحدة المطلقة - يتبين أن هذا الاستنتاج مخالف لمعنى ابن سبعين وفكره .

أما سبب هذا الرأي المخالف - على الأرجح - فهو أن ما كتبه مفكرا في « بد العارف » عن الفيض ، إنما هو رأيه الخاص في العالم ، يضاف الى ذلك الربط الاستدحائي بين موضوع غير متكاملة فيما بينها مجزوءة من كتابات ابن سبعين . فقد تشبّه للتفتازاني بتقرير القول بطريقة الفيض - دون نتائجها المستفدة معها - بعدد بطله المواضيع الآتية :

١ - كلام ابن سبعين في استهلال « بد العارف » ، حيث استخدم في حطبة الكتاب تعابير الغلاظة وسواهم في التعبير عن الامتنان والرضى والدات الباحث عن الوجود الحق ، ومنها تعبيرات نظرية الفيض .

٢ - كلام ابن سبعين في معرض اظهاره نفس طريقة الفيض وفصلها وعدم كفايتها في تفسير الوجود ، (بد العارف ، ص ٤٠) .

٣ - كلام ابن سبعين الذي يقرّر صراحة ودون لبس خطأ نظرية الفيض وعدم صحتها ، (الكلام على المسائل الصغرى ص ٧١) .

٤ - كلام ابن سبعين أثناء حديثه عن كيفية استخدام تصوّر الفيض مدانة للوصول الى الوجه ، ثم سرع ذلك بوجه بغية الوصول الى تحقيق الوجود ، (د . ت : الاحاطة ص ٤٤٦) مما كنت قد شيرت اليه في الفصل السابق .

يضاف الى ذلك صرف التفتازاني تعبيرى ابن سبعين : « الفصل الأول والقصد الثاني » الى معنيين لا يسعهم مذهبه خالفين لما يظهر في سياق تكرارهما في عدد من المواضع . فقد سرحهما من حدود الاستخدام اللغوي في الاستخدام الاصطلاحي .

مثان ذلك ما يقوله ابن سبعين عن رسالة « الصبيحة » أو التورية : « فبدأتها للمحقق على الاطلاق ، ومن أجل ذلك القصد الأول ، ولئلا يفسد الحسنة المحب في الله ولاهاته نور الدين بالقصد الثاني » (د . ت : ص ١٠٨) .

ومثله قوله في حديثه عن الفعل الاساسي : « فالخبر في المحل والقصد الأول والشر بالواجب والمصاف المسعر والقصد الثاني » (د . ت : ص ٢٤٠) .

وكذلك كلامه عن الطر في المنطوية في علم الكلام : يرى أن « فيه ما فوته لغة الحديث ، ومن مخاطبته شعربة

قليل في هذا الموضوع لقصوره ، وأظهر اعتقاده فيه^(١) . واعتبر أن لا موجود على الحقيقة إلا الله .

الله والعالم :

أقوال عبد الحق في العالم الأكبر منسجمة مع آرائه في العالم الأصغر مكتملة

= بالقصد الأول، ومنها ما يستند إلى النقل والعقل ، ، وغير ذلك معتمد في كتاباته يظهر الحد المعنوي للاستعمال .

ويؤكد ذلك اعتراف التفتازاني بأن مفكرنا « يرتب على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التام وحده ! » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠٣) ، فمثل هذا القول لا تسيعه نظرية الفيض - حقا ، لكن تسوغه النظرية التي استنبطتها ابن سبعين مذهبا . (انظر فصول هذا الباب ، من البحث) .

ودليل آخر على صحة ما رأيت ، الحيرة التي تظهر في كلام التفتازاني عن حصر مراتب الموجودات عند ابن سبعين - تبعا لنظرية الفيض التي ظن أنها مذهبه - حيث يقول : « وحدير بالذكر أن ابن سبعين لا يثبت على كيفية واحدة في بيان مراتب الموجودات ، أو في التسلسل التي يطلقها عليها ، وما يثبته في مصنف من مصنفاته ، يثبت ما يغيّره في مصنف آخر . أضف إلى ذلك أنه يطلق أحيانا على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتتفق في مدلولها » (كتابه المذكور : ص ٢٠٨) . لذا لم يتخلص من هذا التناقض البادي إلا بقرائه أن : « ابن ندحل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبعين عن أقسام الموجودات » .

ولقد أسهم في هذا الاتجاه الخاطيء الذي سار فيه التفتازاني بالوجهة ، مجارأته أستاذه الدكتور « إبراهيم مذكور » الذي صَدَّرَ له كتابه عن ابن سبعين ، نافلا بدوره عن « مرن » و « ماسينيون » القول بذلك ، وتبناه .

يقول ماسينيون - كما يورد مذكور في كتابه « في الفلسفة الإسلامية » ج ١ ص ٦٢ - : « الله في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرف في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والانععام ، والعقل الفعال وهو أحدها بذير شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائما إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المحردة ، وسما إلى درجة العقل الفعال » .

وهذا يظهر مدى اختلاف ما قاله ماسينيون عن مذهب ابن سبعين وما أثبت في نصوصه ، وما أورده المؤلفون والمؤرخون واعدا مفكرنا المضطلعون عنه ، حيث لم يذكر أنه قال بنظرية الفيض .

فإذا علمنا أن هذا الرأي قد جاء في مقال ماسينيون عن نقد ابن سبعين الفلاسفة في كتابه « بد العارف » ، اتضح السبب الذي يمكن أن يكون قد دعاه إلى القول به ، مما أوضحت قبل . (انظر : Archives Henri Basset II, PP. 124 نجيب العنفي : المستشرقون ج ١ ص ٢٨٨ وما بعدها) .

والاكتفاء بذلك - على ترجيح الظن - كان قد دفع « مرن » ليقول بذلك (Journal Asitique, Vol. 2) (PP. 124, عام ١٨٧٩ م) بعد أن نشر « أماري » مقالة عن ابن سبعين في المجلة المذكورة (ص ٢٤٠ - ٢٧٤) عام ١٨٥٣ م ، وبعدها جاء الأب « لاتور » ونشر مقاله عن « ابن سبعين المرسى وبد العارف » في المجلة المذكورة (العدد ٩ الجزء ٢) عام ١٩٤٤ م . ونشر « كولن » في المجلة ذاتها (العدد ٢٢٢ ص ٢٠٤ وما بعدها) مثالا عنه أيضا .

(١) انظر : الفصل الثالث من هذا الباب .

لها ، بل ان النادر إيجاد إلماعة لأحد هذين العالمين مجردة عن الاشتغال على انقشاة
مرافقة الى الآخر .

ولا تتحصل الرؤية الدقيقة لهذا العالم الذي يعيش فيه الانسان بغير الاطلاع
على الرأي المذهبي المصنّف ، الذي وضعه مفكرنا في الماهية الالهية ، والأصول التي
يقرّها لها .

أ - الماهية الالهية :

يدعونا ابن سبعين الى التفكير في الماهية على أساس أنها هي « التي قامت في
العارض الأول الى حدّ الحصر ، ثم أحيائها النصيب الالهي الذي لم يصدر من
كمية ، ولا تغيرٌ بكيفية ، ولا تناسب باضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا لشكل في
مادة ، ولا استند الى وضع ، ولا تمكّن في مكان ، ولا انجرّ عليه الزمان ، ولا
انفعل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فعل من فعل من ذلك أو فعل من
فعل من فعل ذلك أو فعل من فعل من ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك » (١) . فهذا ما
يشكّل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية ننصّبها الوجودي ، ثم اجعل الكل
ماهية وجودية . . فإذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط بذاتك وبما
بعدها » .

وبعد الغبطة ، خطوة رابعة تتمثل في أن « الكامل ، الذي يقول : ما بعد
الماهية الوجودية ، لا الذي يقول ما بعد الطبيعة ولا قبل الطبيعة ، فان ذلك من
جملة المراتب الوهمية ، بل المهملة الوهمية » .

وبعد هذا « عليك بالوجود العري عن الروحاني . وكما وصلت الى ما ليس
بجسم ولا في جسم العري عن المعاد ، عسى تصل الى العري عن هذا العري

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ .

بوجه ، وبحسب ما أصْلناه ، فانه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق» (١) .

فإذا ما استشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوَّغ ما ذهب إليه بالقول : « هيهات . هذه نكت يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخَّص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته مختلَّة ، وهذا الاخير فيه » (٢) .

ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنا - الآن - نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير . ثم نقطعها . ثم لا ثم إلا الحق المحض . ثم لا إله إلا الله » (٣) .

ب - احاطة الاحاطات :

بعد الحديث عن ضرورة خلع الوهم الناشئ في العقل عن العدد والنسبة والاضافة ، وما هو في منزلتها ، كما ندرك الله على التحقيق بالاحاطة بالوجود الحق ؛ يعود أبو محمد لتوكيد امكان الحصول على هذا اليقين عن طريق العالم الأكبر ، فيثبت النتيجة تلك ذاتها : أن ليس ثمة الا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن : « طريقة التحليل » فيردُّ العالم الأكبر الى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نفي التناقض » . يقول في رسالة : « فإذا اطلعت على علم الهيئة * وتخلَّصت لك هذه القسمة (قسمة الفلك الى أشخاص وكواكب وبروج * *) وجميع ما حلَّلت وقسمت لكي تبين طمأنينة

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٣ .

* هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ، ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمتم عنها هذه الحركات المحسوسة ، بطرق هندسية . . وفي الاسلام لم تقع به عناية الا في القليل . (انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها)

** يستفيد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة من آراء « بلنياس » بكتابه سر الطبيعة وصنعة الخليفة ، من حيث تكون الكون من محدب فلك الاطلس الى مركز العالم ودوام الحركة .

التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة الى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر - بوجه الطف - وهي له شبه أنموذج «^(١)» .

وينبئ ابن سبعين - في هذا المسعى - الى أن ذلك يعني أن « تعود الى الاحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصوُّرها ، ثم تجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثلة الجميع فيه ، وكأنه احاطة أخرى » .

والخطوة الواجب اتباعها - بعد - أن « تنظر الى ذلك ، تجده يفتقر الى معنى ما غير معين ، لكنه يعمُّه ، وذلك المعنى هو الاحاطة المذكورة ، ثم ترجع فتتأمل القسم المشار اليه المدرك خارج الذهن ، والى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسمه المطلق يحكمك في أمرك . والوهم في هذا الموطن تجده كأنه محيط بالاحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً - يماثلك ، فان الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يصل المثلية عن طريقها ، وان تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ «^(٢)» .

غير أن هذا المسعى لا يكتمل ، ولا يصل الى حدود المناسبة في الوصول الى تحقيق الوجود احاطةً تخلص لنا المعرفة به ، من حيث هو ، الا اذا كلل بالرجوع الى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجب له ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون احاطة الاحاطات «^(٣)» .

هكذا يرى ابن سبعين أنَّ لا مفر من الاحاطة ولا ينبغي للانسان أن يخرج عنها ، بل لا يمكنه ذلك لكونه كذلك «^(٤)» ، فهي نتيجة حتمية تحصل لكل موجود بغض النظر عن اختلاف التحقيق ، فكأنما هي التي تبحث عنه لا هو الذي يسعى اليها ، فيقول : « أينما تولَّ فإليها يكن وجهك - حتى الى جهة الاضراب - وان

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٠ وتاليتها .

(٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

عين البعد من عين الاقتراب لأنها المتعلّق والمتعلّق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت اليك ، لأنك اذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فان صرفتها عن الأخرى التي هي الحقيقة لا تقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد الضمير فينتقل من الافكة الصغيرة الى الافكة الكبيرة ، حتى يقف الحال به ، فالتى تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة « (١) » .

حقيقة العالم :

في هذا الموضع يغدو ضرورياً الدخول في التفصيلات الجزئية التي تكون الأساس الذي حقق لابن سبعين حرية الحركة ، في الاستفادة من آراء أصداده المتمذهبين ومعلومات معطياتهم ، على نحو يجعل القارىء - في بعض الحالات - يتوهم أمراً في ثوب ضده المعتمد .

هذه الركائز التي نؤصلها ، تتبين في ما يأتي :

أ - دائرة الوجود :

المنطلق الرئيس في النظر الى الموجودات من وجهة الوحدة المطلقة يظهر في قول ابن سبعين ، في رسالة : قدّر أن الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه ، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها مواز لباطنها ، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها ، لا تشذ عنها صورة من صور الموجود ، لا ظاهرها ولا باطنها .

وقدّر أن الوجود كله مشحون صوراً ، بعضها في جوف بعض ، ومجاورة بعضاً ، ومباينة عن بعض ، ومنها ما يكون بعضه في جوف بعض صورة أو صوراً ، وبعضه محتوياً على صورة أو أكثر ، وكذلك المجاورة والتباعد .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٢ .

وقدّر أن في مركز ظاهر الوجود نقطة صورتها صورة المحيط ، ونسبتها الى كل نقطة من الوجود نسبة واحدة . فهي بمقابلتها كل نقطة بذاتها ومحاذاتها لها مشكّلة بشكلها ، وتلك النقطة أيضاً متشكّلة بشكلها هي ، لكن من حيث الوجه الذي يليها منها فقط ، لا من كل وجه لهذه النقطة . فان هذه النقطة مقابلة بذاتها لكل نقطة ، وليس كسائر النقط ، لأن كل واحدة منها لا تقابل بذاتها سوى هذه النقطة التي في عين الوسط ، وان حاذت غيرها فبوساطة هذه النقطة التي لها محاذاة جميع النقاط بذاتها^(١) .

ب - المتصوّر المطلق :

بعد الرسم التخطيطي الذي اصطنعه ابن سبعين للموجودات في دائرة الوجود ، يخطو نقلة الى الأمام ، ليربط بين الصور والمتصوّر - الانسان - فلنستمع الى قوله : قدّر أن الصورة المحيطة بجميع الصور لها اسم - من حيث هي صورة في متصوّر قائم بذاته وهي غير قائمة - وللمتصوّر - من حيث هو بها - اسم ، ولما ارتبطا ارتباطاً لا يصح اسكاكه أبداً ، دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة - أي ارتبط الأخص بالأعم الى أن يشاء الله - ولم يصح الاخبار عن مطلق الصورة الا ومطلق المتصور صحبتها ، ولا عن محيط المتصور الا والصورة صحبتته .

فالمتصور بالصورة ، يسمّى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من اطلاق وحصر وغية وحضور وأحديّة وكثرة وجمع وتفرقة وسداجة ولون وحركة وسكون الى ما لا ينضب كثرة من الأسماء والصفات .

فالصورة ، من حيث هي ، جميع التعددات والتنقلات والتحولات والتفاضل . وللمتصور ، من حيث هو لا من جهتها ، أن لا وصف ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا حدّ ، وان كان له شيء من ذلك كله ، لكن بأول مرتبة صورية

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ وتاليها .

اطلاقية ، فله الاطلاق والاحدية والجمع والسداجة والسكون والثبوت وشبه ذلك . وللصورة ، لا من حيث هي لكن من حيث بفسد قيامها به ، نقائص هذه .

ولا حديث عن الصورة ولا عن المتصور - اذن - الا بقيد ارتباط بعضها ببعض حتى لا أن نقائص تلك في أول مرتبة من مراتب الارتباط (الحضرة والكثرة والشرفة والألوان والحركات والانتقالات) فلن يقع الحديث ابداً إلا عنهما معاً (١) .

ج - أنواع الحكم :

كيف - اذن - نصدر حكماً على صورة من الصور ؟ وبأي وضع يمكن الحكم على المتصور ، طبقاً لما تقدم ؟

للإجابة عن هذين السؤالين ، يتقدم ابن سبطين بقسمة للحكم تسلكه في أحد احتمالين ، ويذهب الى أن أحكامنا التي نصدرها - بعد أن نتأمل الكلام المنطوق - نوعان (٢) :

١ - فإن كان الكثرة والتعدد وأخواتها ، فالمخاطب به هو الصورة والخلق ، ولمتصورها وصفها . وإذا رأينا التعدد والتنقل والحركة والولادة ، فذلك - أيضاً - للصورة والخلق .

٢ - وإن غلبت الوحدة وأخواتها ، فالمخاطب بذلك المتصور والحق . وإذا رأينا الوحدة والثبوت ولم يلد ولم يولد ، فذلك - أيضاً - للحق القائم به على كل نفس بما كسبت .

والحكم فيما يتعلق بالنسبة للصورة والحق - كما يرى ابن سبطين - هو أن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأن الأعراض ، وهي الصور ، لا تبقى زمانين

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ و (٢) ابن سبطين : (م . ت) ص ١٦١ .

أصلاً ، بل تبدّل في كل نفس ، إما بمثل أو بضد أو خلاف ، لأنها فانية .

أما المسمّى فبقاء يغيّر توارّد الأمثال في كل نفس^(١) .

د - وصف المسمّى :

لا بد من عودة الى المسمّى عند مفكرنا للنظر في بقاءه المغيّر توارّد الأمثال في كل نفس . فما الأصل الذي أقامه في ذلك ؟ وما الذي تفرّع عنه ؟

يفيدنا ابن سبعين في هذا الصدد ، أن الظنّ يُعتبر « المثل الثاني » هو « عين المثل الأول » . والصواب ان ليس كذلك ، ولا ينبغي ذلك ، لأن القائم به كل يوم هو في شأن^(٢) .

ولتفسير ذلك يقول : « يريد الله كل نفس ، فيرد المثل بعد المثل ، ولا يشعر المحجوب بذلك ، فيظن أن ذلك الأول باق . وهيهات ، فلا بقاء الا لله وحده ، والبقاء لكل ما سواه بالذات في كل نفس »^(٣) .

ويميل مفكرنا الى اطلاق ذلك على نحو أشد ، فيرى أن ما ذكر ينطبق على الصورة الجزئية ، والأمثال التي قصدها ليست أمثالاً تماماً ، لوجود التغيّر فيما بينها ، اذ مثل الشيء على التام نفسه فقط .

هـ - مطلق الصورة :

فاذا تركنا الصورة الجزئية المذكورة ، الى مطلق الصورة ، طالعنا عبدالحق بلزوم الأخذ فيها برأيه ، حيث يرى أن بقاء مطلق الصورة - بعد الخلّ من صورة ما - واحد ، سواء كانت أمثالاً لها أو متضادات أو متغايرات : ذلك لأن المقصود عمران مطلق الصورة الوجودية صوراً .

وسبب هذا الاستنتاج هو أن « الوجود واحد ، وهو القائم بجميع الصور ، عين الخالي عينها على التعاقب . والصورة هي الهالكة دواماً ، المتعاقبة دواماً ،

(١) و (٢) و (٣) نفس المصدر السابق .

كائنة بائنة ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة ، موجودة معدومة ^(١) .

تمايز الماهيات :

وكما صنّف عبد الحق المحكم على المتصوّف ، فذهب الجزئي في إطار المطلق ، كذلك اصطنع تمييزاً بين الماهيات ، أفاده في الحركة المذهبية لأجزاء فلسفته . فقد رأى أن الماهية تتمايز بحسب ثلاثة احتمالات اعتبارية ، فتعدو الثلاث الماهيات متخارجة تبعاً لما هي به ماهيات ^(٢) . وهي :

أ - الماهية المطلقة :

هي الماهية الأصلية ، واحدة من كل الجهات .

ب - الماهية المقيدة :

هي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية ، القائمة على كل نفس بما كسبت منها أنها لها من صفة وجودها حال وجودها وإيجادها ، وأنها مفيدة بها ، وذلك صورة لها .

المطلقة لا يلزمها من المقيدة إلا ما يلزم من المقوم والنم والمخصص فقط . أما المقيدة فواحدة من جهة معقولها الكلي ، وهي تنال على كثيرين بالنظر إلى مشار ومعلوم معلوم .

هذا يؤدي إلى أن النسبة القائمة المحاطة من المطلقة إلى المقيدة هي : أن كانت وجودية ، فهي هي وإن كانت غير ذلك ، لم تظهر المقيدة من حيث ظهرت بل الظاهرة المطلقة ، وظهورها لها . ويقول مفكرنا : « هذا فيه بحث ، وليس بالقليل » ^(٣) .

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : (م . ب . ج) ص ١٦٢ .

ج - الماهية الوهمية :

أما ثالث الافرادات في الماهية ، فيرتب له ابن سبعين صنوفاً متنوعة بحالات :

١ - ان كانت وهمية قريبة من الوجود ، وبعيدة عن العدم . فتكون من قبيل الشيء الذي تنصرف لوازمه الى ذاته . وتعود الى ماهيتها بالعرض ، وبعد عنه بالوهم في المعلوم المفارق وفي المدرك بالطول والعرض والعمق .

٢ - ان كانت واحدة من حيث الماهية ، أي أنها لا يمكن فيها - بما هي ماهية - إلا أن تكون في الوجود وحدها ، فهي الوجود خاصة .

« لأنه لو كان للوجود ماهية غيرها ، لكان يلزم أن يقال : للوجود ماهية ، وماهية بما هو موجود ، أو ماهية لا كالماهية . أو ماهية الماهية . وهذا فيه ما فيه » (١) .

٣ - أن يقال بازاء العدم . أو بالمعنى الذي لا يقال فيه : انه لا من قبيل المعدوم ولا من قبيل الموجود .

٤ - أن يقال بازاء الموجود بالوجه الذي لا يقال فيه : عرض له الشيء . أو عرض في الشيء . وما أشبه ذلك .

٥ - أن يتوهم أنها ثابتة في المكان المقدّر الذي منه في الذهن معنى ما يعرض له الوجود ، فيعود بذلك العارض موجوداً ، إما يشار اليه أو يعول عليه . ويتطرق اليه الوهم ويدلّ عليه الدليل .

٦ - أن يقال انها أعم من الوجود أو الوجود أعم منها .

ولكن جميع ذلك من الوهمية لا يصح . اذ الحق لا يكون الا المعلوم الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهي به ماهية ، ففيه وبه أدركت .

(١) نفس المصدر السابق .

وهو أظهر لاحق نسبتهما .

فإذا انتهى عبدالحق لمثل هذا الوضع المتداخل المتخارج ، استدرك أن
« هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة ، ويحوم عليه صير العبد بحركة
الإشارة المستنزعة لقوة صدقه بوجه ما لطيف »^(١) .

ثم يتابع قائلاً : « وهذا كلام لا يسعني فيه الكلام ، وبسبني فيه الرمز
والابهام » .

الموقف النهائي :

أما الموقف الذي يتخذه عبدالحق بن سبعين بعد هذا الوضع الاحباطي ،
فهو ما ينضمّنه قوله : « لقد طال عذاب من بحث عن الله ، وما أطيّب عيش من
أشار إليه أو وجدده »^(٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٦ .

ع
المنصورة
بني
ص
مخبر
حدث
قور
حلت
لهم
حيا
نوصو
يتع
ويحب

زوج
١
٢
٣
٤
٥

الفصل الخامس ميتافيزيقا الاخلاق

علاقة الله بالانسان والكون في الاسلام ذات طابع خاص عملت تأويلات المتصوفة ، بتأثير العقائد والثقافات المختلفة ، على اضافة الكثير من الملامح إليه .

يظهر هذا الطابع في احاطة الوجود الالهي وفاعليته ، اذ « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »^(١) ، وهو « يضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء »^(٢) ، بحيث يندفع بعض المتصوفين (أبو الحسين النوري ، المتوفى ٢٩٥ هـ) إلى القول : « اللهم قد سبق في علمك ومشيتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فان يكن قد سبق في مشيتك التي لا تتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فانك قادر على أن تملأها بي وحدي ، وأن تذهب بهم الى الجنة »^(٣) .

كما يظهر طابع هذه العلاقة في اقرار تفاضل الخلق في العبادة ، وطرق الوصول الى معرفة الله ، اتصاحاً وغموضاً ورمزية ؛ « أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم أقرب »^(٤) « فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه »^(٥) .

ولهذا « سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا بآرائهم في الكشف والعلم

(١) سورة المجادلة - الآية ٧ .

(٢) سورة النحل - الآية ٩٣ .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٠٥ .

(٤) سورة الاسراء - الآية ٥٧ .

(٥) سورة المائدة - الآية ٥٤ .

الباطن والخوارق والكرامات الى الاسلام ، لأنهم أولى العباد بذلك . لأنهم ربانيون « (١) .

وهذا ما جعل « القشيري » يفسر كلمة « ربانيين » بأنهم : « علماء حكماء متخلقون بأخلاق الحق نظراً وخلقاً ، وهم فارغون عن الاخبار عن الخلق والنظر اليهم والاشتغال بهم » (٢) .

وقد عرّف النوري التصوف بأنه « خلق ، وليس رسماً ولا علماً - لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم - ولكنه تخلق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم » (٣) . وقال الكتاني : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء » (٤) .

وقد لخص ابن خلدون طريقة التصوف بقوله : « أصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة » (٥) .

لذا ، يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن منظورين :

- ١ - انه يحقق غاية الحياة بتحقيق العبودية لله ، عن طريق التخلية .
- ٢ - يجيب على مصدر الالتزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله ، عن طريق التخلية .

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي حدثت بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في « شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه ، بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم » (٦) .

(١) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٧٧ .

(٢) رسالة القشيري : ص ١١٦ .

(٣) أبو الحسن النوري : وقد نقله نيكلسون في كتابه « في التصوف الاسلامي » ص ٣١ .

(٤) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

(٦) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ص ٢١٠ .

ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة ، فإنه لا بد من الاقرار بأن ابن سبعين قد عني في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بما هو فعل انساني ، وفي مدى انتسابه إلينا أو لله . وقد بحث - بالاستناد الى ذلك - احتمال الشر وانعدامه في الوجود ، والمنابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له ، والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من الزهد اضافية ، هي انعكاس المعتقد الايماني الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبي محمد خصومه أنفسهم ، بأنه « كان حسن الخلق صبوراً على الأذى »^(١) . وفي ما سلف من سيرته بعض من الانباء عنه غير قليل .

صياغة قيمية :

يرى أبو محمد للأخلاق غايةً أساساً واحدة ، هي « تحصيل الكمال الانساني »^(٢) . ويجعل نتاج ذلك وضع الوحدة المطلقة على التحقيق ، داعياً الى الذكر ، بما هو زاد ينتفع به الانسان في هذا الطريق .

ويدعو لذلك بقوله : « يا أيها الباحث عن تحصيل كماله واستجلاب ما يجب كما يجب في الوقت الذي يجب ممن يجب بمن يجب على ما ينبغي ، عليك ذكر الله الذي علمك وأرادك وعلمك وحكمك من كل الجهات . وهو بذلك اللازم ، ووجودك الثابت ، والمُنْقَلَب »^(٣) .

ويلجأ الى تعليق العلاقة الأخلاقية بين المحصل والحق الذي لا يروغ ، ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك الى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون المهلك ، والممكن القابل

(١) العسقلاني : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

المنقلب ، وتحكّمك في الرحمة والوجود المطلق ، وتصرفك في المقيد ،
وتطلعك على المقدر ، وتبلغك الى أقصى الانسانية من جنس التخصيص
وبحسب الأمور التي لا من جنس ما يكتسب ولا من جهة العادة والعلوم المألوفة
الشريفة والأحوال المذكورة « (١) .

أ - انتقاد الأخلاق السابقة :

تمثل مقامات الصوفية الوثيقة الصلة بالأخلاق سلماً للقيم الأخلاقية السائدة
في صفوف هذه الجماعة الاسلامية وفرقها ، يتفاوت شدة وانخفاضاً بالدرجة تبعاً
لظروف المكان والزمان .

فالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن المال وإيثار الفقر ، والزهد في الدنيا
والأعراض عن ملذّاتها ، والورع عن المحرّمات ، والصبر على المكاره ، والتوكل
على الله والرضى بكل شأن ، والحرص على تعريض النفس للأحوال المتصلة
بالعبادة الروحية ، ومراقبة الحق لحيازة شعور القرب منه ، والوصول الى اليقين
الذي ليس وراءه مطلب ، كل ذلك يشكل السلم القيمي الذي انتظم حياة المتصوفة
عامة .

وأهم الدعائم الأخلاقية التي قامت عليها سلوكات المتصوفين ما يلي :

١ - ردّهم الأمر كله الى الله ، حتى جعلوا حقيقة محبة الله أن يكون العبد عند منع
الله إياه ومنحه سواء ، وقد وهبهم هذا شجاعة وصبرا لا ينفدان . « قال
اسحق بن ابراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذا النون وفي رجله القيد ، وهو
يساق الى المطبق * والناس حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى
ومن عطاياه ، وكل فعالة عذب حسن طيب « (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٨٢ .

* المطبق : السجن تحت الأرض .

(٢) ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .

٢ - إدراكهم خطر صبوات النفس على الأخلاق ، الذي ألجأهم الى ألوان المجاهدات لكسر شوكتها . نقل « الأصفهاني » أن « محمداً بن الحسين قال : حدثت عن عبد الله بن الفرّج العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة ، فممّ ذلك ؟ قال : ميراث الجوع ، مُتَّعْتُ بك . ميراث الجوع ، مُتَّعْتُ بك » (١) .

٣ - فكرتهم عن الدنيا التي هي « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات ، فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المفترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضّل ، يرجع ذلك الى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه وطرقها اليه ، فالزهد من محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن اسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل ايمانهم ، الزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم » (٢) .

إلا أن عصر ابن سبعين الذي كثرت فيه الفتن والأزمات ، وتفاوتت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك كثيراً ، يعرض علينا اختلافاً قيمياً دفع أبا محمد الى موقف رفض ، هو إمتداد مواقفه الأخرى من الفقه والتصوف والكلام والفلسفة جملةً ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن درك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود الا الله ، بسبب من العي الذي أصابها فأضحت كسيرة لا تفيد .

لذا أوصى أصحابه أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فانها حقيقة كما سمي اللديخ سليماً . وأهلها يهملون حدّ الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهم الله أنى

(١) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

(٢) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ١٩٢ .

يؤفكون»^(١) . وسبب ذلك عنده أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرموا مزية الرحمة والعون ، وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون » .

وقد حذر ابن سبعين من الاتباع المبسر لدعاة الأفعال التي تدخل في إطار الأخلاق النظري ، ولفت النظر الى أن « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقومة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أي حال »^(٢) . وعلى هذا الأساس حدد ابن سبعين الباعث الأخلاقي وما يتعلّق به من معيار الأخلاق ، وصنّف الناس تبعاً للخير والشر .

ب - الباعث الأخلاقي :

يتسم الباعث الأخلاقي عند ابن سبعين بالخير أو الشر ، بالإضافة الى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلّق به ، فإذا « كان الشيء الذي تطلبه المهمة جليلاً قيل في المهمة : إنها جليلة ، وإن كان خسيساً قيل في المهمة : إنها خسيصة »^(٣) .

وهو يقول بأن لا بد لكل متوجّه سعيد أو شقي أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما يتشوّق اليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه » . ويذهب الى أن الخير لا يطلق حقيقة ولا يعقل الا في الخير الذي هو سبب السعادة ، توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له . ويضع لذلك الأصول والأسس .

١ - معيار الأخلاق : يلخص ابن سبعين رأيه في معيار الأخلاق بقوله : « عليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودّة التي يدور الانسان عليها في حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلّق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة »^(٤) . معتبراً في هذا الشأن « الاستقامة هي رأس العمل مع

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٠٢ .

(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ١٩٣ .

(٣) و (٤) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٤١ .

العلم وزوال الكسل والملل » .

ويفيد أن « من يقول الحمد لله على كماله في عبده ، يمكن أن يدخل في زمرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول : الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك » (١) .

٢ - الغفلة والجهل : ثم يفرّق في الاصطلاح بين الغفلة والتغافل ، مساوياً بينهما على المستوى الأخلاقي ، فالغفلة والتغافل « يستلان الخير ، ويخصّصان الشر » . ولقد قدّم تسويغاً لاعتباره الغافل والمتغافل واحداً ، فقال : « أن الغافل تؤديه غفلته الى الفساد ، والمتغافل يؤديه تغافله الى الفساد ، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد ، وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه اذا لم يستعمل فيه ما يجب . ولا يضرّ العاقل جهله بما لم يعلم ، اذا لم يعمل فيه ما يجب ، لأنها قد اتفقا في الاضاعة ، وتباينا في العلم والجهل » (٢) .

٣ - الخير والشر : وقد صنّف الناس ، تبعاً لمنظوري الخير والشر ، في ثلاثة أنواع (٣) ، هي :

- ١ - رجل هو الحق المحض ، وخبره يتوقف قطعه وهذا لا يصح .
- ٢ - رجل هو الباطل المحض ، وخبره لا يقف في شيء ولا يقف له شيء .
- ٣ - رجل من السابقين .

ورأى أن من قام به خوف الله فعليه أن لا يلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الاعانة قوية الضجر والضرر .

فإن عزم الانسان الباحث على الخوف . فذاته أولاً ، فانها تحيل اليها كل

(١) المصدر نفسه : ص ١٦٦ وتالياتها ، وانظر : دلالات الحروف في التصريف بالطبيعة في هذا الفصل .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٤١ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٧ .

التعلُّقات . وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة^(١) . والنبية هو الذي لا يقنع من الله بجميع أفعاله ، ولا يطلب منه الا الذي يحمل منها الى الذات ، ويعيِّن اللذات الصادرة عنه^(٢) .

ويعلن ابن سبعين - بعد ذلك - موقفه تجاه الباحث عن الحق وواجهده ، فيقول : « سررت بمن حذقته العلوم وهذبتة هداية المعارف ، ودبرته نهاية المعارف . وآمنت بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه قبل أن يجد وجد ، وذلك ذلك ذلك أسرار الله خزانتها فؤاد الثابت السليم^(٣) » .

ثم يطلعنا على رأيه في أخلاقية الفعل الانساني ، بقراره أن « كل ما يفعله الانسان من خير او شر ، إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة والجبروت ، مُحمد واستحسن وعظَّم ونسب الى الخير بموصوفه والى الشر بفعله (إن كان فعل شراً) . فالخير في المحل والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني^(٤) » .

وهذا يعني أن ابن سبعين يعتقد أن « الشر ، والخير ، والكمال ، والسعد ، والنعمة ، والرضوان ، وما أشبه ذلك ، من الأسماء المترادفة^(٥) » .

الخير ومتعلقاته :

مرَّ معنا أن عبد الحق يعتبر الخير هو ما يتشوق اليه كل شيء في شأنه الذي هو فيه : وبه يتم وجوده ، ولا بد من تفصيل الكلام فيه بحسب ما يظهر لنا ، وبحسب ما يوجد في الاشياء ، كما يتسنى لنا الاطلاع على متعلقاته المتعددة .

-
- (١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٣ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٥ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٥ .
(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٧١ .

أ - أنواع الخير :

يقسم أبو محمد الخير المطلوب ثلاثة^(١) . هي :

- ١ - الشيء الذي يُراد لأجل ذاته ، ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل غيره . وهو الخير المطلق ، الوجود الحق .
- ٢ - الشيء الذي يراد لأجل ذاته ولأجل غيره ، كالعلم .
- ٣ - الشيء الذي يراد ويؤثر أبداً لأجل غيره ، ولا يؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته ، مثله الدواء المر للشفاء .

ويورد مفكرنا تقسيماً آخر للخير ، بحسب وجوده في الشيء ، فيسميه بالذاتي والعرضي ، ويجعل لكل منهما دلالة^(٢) :

- ١ - الخير الذاتي : إذا كان في الأشياء بالذات ، كالعلم للهداية .
- ٢ - الخير العرضي : إذا كان في الأشياء بالعرض ، كوقوع حجر على خُراج فيفتحه .

لكن ابن سبعين - بعد ذلك جميعه - يرى أن الخير المحض - وحده - مطلوب العقلاء ، فالعاقل متى رأى الخير الواجب ترك الممكن^(٣) .

ب - السعادة :

ومما يتعلق بالخير السعادة ، فهو سببها - كما يقول ابن سبعين - توجد عنده أو به أو معه أو غير ذلك من النسب الممكنات .

وفي طريق السعادة المتحصلة عن الخير درجات ثلاث^(٤) ، هي :

-
- (١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤١ وتالياتها .
 - (٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .
 - (٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .
 - (٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٤ .

١ - الابتداء : يخرج الانسان عن الشر المحض الى الخير المشترك الذي لم يخلص صاحبه - بعد - عن شوائب الشر ودواعيه .

٢ - السلوك : يترقى الانسان في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة .

٣ - الوصول : يخرج الانسان عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، ويصل الى السعادة .

ويضيف ابن سبعين الى ذلك قوله : « الخير هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم * (١) » .

وقد وضع مرتبتين وسيطتين بين السعداء والأشقياء (٢) ، هما :

١ - الصمّ السعداء : هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة ، وتخلّقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الانسان . فانهم فهموا أمثلته ولم يكشفوها ، وهم الذين يخاطبهم التعليم ويتكلم معهم بالشك المضاف الى ارشاد التنبيه .

٢ - الصمّ الذين توسطوا بين السعداء من الصمّ والأشقياء : منهم الفلاسفة . وأنواعهم هي النوع الأول : كل من يُحمد قبل الشريعة وبعدها .

النوع الثاني : من يُذم قبل الشريعة ويُحمد بعدها .

النوع الثالث : من يُحمد قبلها ويذم بعدها .

النوع الرابع : هو الذي تحته ضد الأول .

* أضاف التفتازاني كلمة : « المحض » بعد كلمة الخير في هذه العبارة ، فسبب ذلك تحريفاً لمقصود ابن سبعين منها ، والتوقف في الشطر الأخير منها : (عليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو (مذموم) يظهر غلط هذه الاضافة ، حيث ان الخير المحض ليس غاية صاحب المذهب المذموم ، بل الخير النسبي . ولهذا قال ابن سبعين : ان الانسان « يترقى » في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة . ولهذا - أيضاً - فرّق في مراتب السعادة .

(١) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سبعين : (م.ت) ص ٢٦٧ .

ج - اللذة والألم :

وتحدّث عن اللذة التي نحسّها بتحصيل الخير ، وقال : إنها « زائلة حائلة »
فيما يخالف تحصيل الخير المحض ، لكنها « مركوزة في جوهر السعيد ، تصدر منه
عنه . ويجدها اذا انصرف الى نفسه ، واذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس
وتشبهه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده ، وتوجّه بالمفارق الى المفارق^(١) .

واعتبر - من جهة ثانية - أن « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة ، لأنها بالنظر
اليها تحيل الأحوال كلها الى الخير والسعادة . وهذه في نفس الولي نفس اللذة : فإن
كان الحس يتألم ، وقد يستغرق في جلالها ويفوته الألم ، وقد يتصرّف في نفسه
فيرفع ، وقد لا يطلق على الولي : إنه يتألم - مع التحصيل المحض - ، وقد يطلق
برجه ما^(٢) » .

وكما يتحقق لأبن سبعين الربط بين اللذة والسعادة على نحو خاص ، عرض
للذة عند الفلاسفة ، ونقد آراءهم فيها ، فاتحاً السبيل أمام المحقق المقرب ، متخطياً
زائداً فضلاً :

١ - ضد الفلاسفة : يفيدنا عبد الحق أن الفلاسفة تضع « للنفس الحكيمة » لذات
ثلاثاً تتحقق في ثلاثة أوضاع^(٣) ، على النحو الآتي :

الأولى : لذة الوقوف على حقائق الأشياء بما هي ، وصلاح الحال فيها ، وحصول
المطالب الروحانية ، والتصور التام ، والتصديق المستقيم الثابت ، واتصالها
بالعقول الفعالة فيرجع العلم والعالم والمعلوم واحداً وتتصف بالكمال
الانساني ، ويخلص جوهرها حتى تصير مفارقتها مفارقة تامة ، ولا تحتاج الى
تجريد غيرها لها .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٩ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

الثانية : لذة العلم بالمبدع الأول وشرفه ، وما هو عليه من الغبطة والفضل والعزة والعلو والكمال والقرب من الأول الحق ، وكون جوهر هذه النفس الناطقة كجوهره ، وأن الروحاني واحد لا خلاف فيه ، وإن تنوعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، ولا خلاف بين : العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

الثالثة : لذة معرفة الحق ، الواجب الوجود ، والسرور به ، والغناء في حبه ، واستحقاق آنيته لجميع الأنبياء ، وهويته لجميع الهويات والغيبة عنها وعن جوهرها ، والحضور عنده .

وكذا يفيد ابن سبعين أن الفلاسفة ترى في « لذة النفس النبوية » أنها أشرف وأرفع من ذلك ، لكونها أعلى وأرفع نسبة من جميع النفوس ، مع كون جوهرها متماثلاً مع الجواهر الروحانية ، إلا في لواحقها ، فإن النفس النبوية واحدة في ذلك .

ويقول بغلط أولئك الذين قالوا : إن السعد والمعراج والوحي في اتصال النفس بالعقل الفعال^(١) .

٢ - مع المقرب : بعد نقد ما ذهب اليه الفلاسفة في اللذة ، يعرض ابن سبعين مذهبه فيها بالماعات ، فيرى أن المقرب أو المحقق لا يعقل للسعادة ماهية في نظره ، إذا تمَّ عنده معقول الانسانية ، ولا يعقل للانسان هوية الا بالمقرب من الأول الحق . وبقدر مرتبته من الأول تكون سعادته ، وحيث ينتهي علمه ، تنتهي سعادته .

ويرى أن اللذة لا تصح الا بالسعادة ، « والسعادة هي معرفة الحق وما يجب من أجله ، وهذا لا يتم الا بالواجب الوجود الذي هو الأول الآخر والخير المحض

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

والسعد واللذة ، وهو البد الذي يلزم لكل موجود سواء (١) .

فالمحقق يتجاوز وهم الاثنينية بإطلاق الوحدة ، ويرى أن الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال .

ووضع اللذة - عنده - فيه حالتان (٢) :

١ - قد تكون اللذة تابعة ، وهي النفسانية التي يكون الأصل فيها المقام والأدراك ، وهي الواردة عن محرك العلم .

٢ - قد تكون اللذة غير تابعة ، وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك ، وذلك أن المتعلق هناك وما هو شيء غير محض الوجود .

ويقول ابن سبعين بأن سعادة المقرب « لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده ، وهو بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية » (٣) .

د - النعمة :

وضمن هذا الاطار ، إطار الحديث عن الخير ومتعلقاته ، يرى مفكرنا أن « نعمة المنعم الذي أوجب شكره علينا وأرسل زائده إلينا ودلنا عليه به وجذبنا بفضله إليه ، تتعلق بجوهر العبد السعيد . . (وهي التي) تصدر من الأول الواحد الذي لا واحد قبله ولا سبب له ولا نظير ولا ترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل إلى الآخر ، ثم تعود إلى الأول وتعم الحظ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها إليها ، وتنزل بالتحليل كذلك .

فمن حقق ماهيتها وطلبها بالواحد الأول الذي لا أول له ، تجوهر بالجوهر

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

المذكور ، وحكم ما بعده ، وتصرف فيه بالنعمة المذكورة .

ومن طلب ماهية ماهيتها وجدها بين جوهره وتعلقه .

ومن طلب ماهية ماهية ماهيتها وجد المنعم ، وظفر بالفيض السيل ، وكان هو النعمة بعينها^(١) .

هـ - الرحمة :

أما الرحمة فهي أساس الثواب والعقاب عنده . « ومن نظر الى الرحمة وتعلق باسم الرحمن ، وفكر بالرحمانية ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء »^(٢) .

ويذهب مفكرنا الى أن « حسن الظن بالله » يقول : « كل موجود بالله تعالى تقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه ، فيقول : ولا بد للنار أن يعدم عامرها ، فينتقل بذلك الى أحسن حال ، ويستدرج بالرحمة الخاصة الى الرحمة العامة »^(٣) .

ثم يتجاوز ذلك الى النقطة الهامة التالية اذ يقرر أن « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة . فان الله لا يجب عليه شيء » .

ويفسر الاختلاف القائم بين الأحكام التي نطقتها على الفاعلين بما فعلوا ، بأننا « اذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ، انما قصدنا بهذا كله القصد الشرعي » . ويخطو الى تبيان رأيه ، فيرى أن « القصد

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٤ وتالياتها .

العقلي (هو) أن رحمة الله هي الفاعلة ، وهي العامة ، وهي مهينة للخير ، وهي جاءت بالخير ، وهي عصمت من الشر ، وهي حفظت ، وهي هدت ، وهي أرشدت ، وهي هو ولا شيء مثلها « (١) .

و - التوبة :

ثم يوسع ابن سبعين - بعد الذي تقدّم كله - مجال التوبة دون تحقُّظ ، ويرى أن « ابواب الله المفتوحة لا نهاية لها ، لأن مواطنها لواحق القدرة الالهية والفيض الالهي والامكان المطلق ، ومفاتيحها تخصيصه أو طريق تخصيصه . . والقناعة من الله حرمان » (٢) .

وقد تحدّث عن التوبة ، تبعاً لمراحل تحصيل السعادة التي ذكرت ، فرأى أن السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفسه ، ويأخذ نفسه بمنادمتها . وذهب الى القول (٣) :

١ - فعل التوبة في « البداية » اخراج الشرير من الشر المحض الى الخير المشترك .

٢ - فعلها في « السالك » نقله من الخير المضاف الى مضاف آخر أرفع منه .

٣ - فعلها في « الواصل » ثبوت الخير المحض ، وهذا يعني رفعه من الخير باضافة الى الخير الذي لا اضافة فيه .

ولقد اعتبر « التوبة هي الكون وهي القيامة الخاصة ، وهي الحشر العرضي ، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة ، وهي الحدّ ، وهي الفصل ، وهي السلام المطلوب ، وهي رأس التدلُّل ، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم . وفيها سبع خواص » (٤) . أما هذه الخواص فهي :

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٧١ .

١ - تفيدك في زمان العزم التحدث اذا خلوت ، وترسل لك فهم الصور ، وكل شيء تجده في الأحكام يحيلك عليها .

٢ - تفيدك الكشف ، فان برجوعك الى الله رجعت بروحك لا بجسمك ، فان صدقت أبصر الروح عالمه في الحين .

٣ - تفيدك لذة المناجاة الكامنة في ماهية جوهرك ، فان شأنك يلحق أول كلام الله لك في شأنك .

٤ - تفيدك بالاذن الدخول على حضرة صورتك التي هي بالقوة تصديفك وبالفعل في منقلبك .

٥ - تفيدك الدخول في الحضرة المذكورة وتحضر فيها مع الحاضر ، وهو يحضرك في حضرة النظام القديم .

٦ - تفيد الحضور المضاف مع القديم ، وترشدك الى الكف وتحضك على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة .

٧ - تفيدك المنقلب الى هناك الذي بتكرار حكمه تصل وتخلص مرام شوقك ، فانها تفتح التعلق ، وتقيمك على الحق ، وتعاين الحق بالحق ويحبك بمكان مائدتك العاجلة ، ويلهمك لتصرفها ببعض حروف الصور ، وتقرر على الحضور معه من غير اضافة .

ثم تبدى نكهة الأمل الذي لا حدود له ، وليس فيه شك ، ممزوجة بالتسليم والارجاء والتجاوز والاستباق والتصريح ، فاذا هي دعوة الى الصمت أو ضده . يقول مفكرنا : « التوبة والقبول والممكن والواجب ، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبِلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله

تعالى « (١) .

السلوك والتربية :

أجاز ابن سبعين في طوايا فلسفته الأخلاقية للإنسان أن يأخذ بعدد من السلوكات التربوية ، التي تروض النفس للوصول الى السعادة ، فتصل بها الى شاطئ الأمان ، الوحدة المطلقة ، فيحقق بذلك الوجود الواجب ويغدو هو هو . وأهم ما عرض اليه في هذا السبيل : السفر والتصرف في الطبيعة .

أ - السفر وتعاليمه :

صرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة ، الى غايات عملية ، قصدها كبح جماح شهوات النفس واذلالها . أما عبد الحق بن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز الى اعتبار الغاية هي التحقق بالوحدة ، وليس الوصول الى نموذج خلقي يتناسب وحال التقي أو الايمان أو الاحسان ، كما رأتها الصوفية السابقون . فكان له في ذلك توقّفات :

١ - المجاهدة : اكتسبت المجاهدة عند أبي محمد دماً يجري في شريان مخالف للشائع جديداً ، أّسم بميسم الوحدة المطلقة انفراداً وتميّزاً ، فأينعت معانيها وربت .

يقول في رسالة : « من أبصر مقصوده كفّ عن سواه لأنه سواه ، وشرط من سوى واستوى قطع وهم السّوى . من قرّبه الله يقول : الله فقط - ويتبع هذه الكلمة بالهمة قبل النّية ، ويحرّر قضيته البسيطة باطلاق الهوية على الآنية ، ويمدّ خطّ تأمله ، ويقبضه ايضاً ، وخفّف عن نفسه حمل وهم : هذا ، وهو ، وذلك ؛ وقال ما قال الله ، ثم استقام لا على مدلول الأمر ، بل على فيض الأمر عز وجل » (٢) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٥ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٢ .

٢ - التقويم : فاذا ظهر النشوز عن الوحدة ، فلا بد من التقويم وتشديد
المجاهدة والبذل ، ويكون هذا باتباع الوسيلة الآتية :

« غض بصر ادراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسيسة المنزلة ،
متى ثبت سواء حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه ؟ هو الله ، فلا هو الا هو ،
ولا يمكن غير ذلك » (١) .

أما اذا كان الآخرون من بدر منهم الحيد والانحراف ، فالتقويم لازب
أيضاً ، والأسلوب فيه ما يبينه الكلام :

« القريب الي منكم . . من يطلب الذات بعد الأدب مع الصفات
والأفعال ، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والروح في كامل الأحوال . وكل مخالف
بان منه التخلف والفساد ، وان كان من اخوانكم ، فاهجروه في الله . ولا تلتفتوا
اليه ، ولا تسلموا له في شيء ، ولا تسلموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور
الكل منكم ، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم ، ويخرج عن صفاته المذمومة ،
ويترك نظام دعوته المحرومة » (٢) .

٣ - السلوكية المثلى : فاذا تركنا الأصول التقويمية عند مفكرنا الى الأصول
التي يرسمها لقيام الفرد والمجتمع ، كفالة اطمئنان ، وتحقيق وجود ، ألفينا الذي
لديه شيئاً غير كثير ، لأنه لم يكن ليهتم بالمسلك العملي مدى اهتمامه بالأساس
النظري . فلنستمع الى لمحاته في هذا الشأن (٣) :

*** لازم الأدب ، واذا كان كل شيء في موضعه جاء نصر الله والفتح من كل
الجهات .

*** الملك يحترم ، ولا يشارك في رعيته .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٠٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٨٥ وما بعدها .

*** أي حاكم امام لا يعاند ولا يسلم لمن يزعم أنه يكون قدرة الا بيينة علمية
وأخرى عملية . ويسمع منه ان كان يحب ذلك بوجه ما ، بحيث لا
يخجل ، ثم يلحق بما يجب في ذلك .

*** والشاب يلزم الوقار ويجعل بيد كل برّ تقي . ويقابل بما يظهر عليه ثم يخبر ان
كان كالغالط والمتغالط .

*** والشيخ يوقّر ، ويصبر على جهله - ان كان كذلك .

*** والمرأة تدبر مثل الرجل ، لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك . غير أنها تحجب
وتحفظ وتدرج معها في الوصية . ولا تذاكر في غوامض العلم الا ان كان
ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة .

*** ويعلم التلميذ أنواع المجد وأسبابها ، ويفرح بتجريده حتى يكون مشروح
الصدر طيب النفس شديد الاغتراب .

ب - التصرف بالطبيعة :

قال المرسى ابن سبعين بالانتفاع من الرياضات العملية للتصرف بالهمة في
عالم الطبيعة ، عن طريق الرجوع عن الحس الظاهر الى الباطن ونزع الأوهام ،
وعن طريق استخدام مكتسبات علم الحروف (السيمياء) والاستفادة من أسرارها ،
على نحو كان الأخذ بأسبابه معروفاً في ذلك الزمان .

فقد كان من الشائع « أن المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب
الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها ،
والروح من تلك العوالم »^(١) .

وحكى ابن خلدون أن « هذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المشاهدة

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦١ .

فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من
الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية
تصير طوع ارادتهم » . وأفاد أن : « هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع
والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين » .
والفرق بين هذين الكشفين هو أن : « الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان
ناشئاً عن الاستقامة » . لذا لا بد من الاعتراف أن : « ليس البرهان والدليل بنافع
في هذا الطريق ، رداً وقبولاً ، اذهي من قبيل الوجدانيات » (١) .

١ - التخطي : وقد ذم أبو محمد لفيفاً من الطرق الكثيرة للتصرف بالأكوان في
علم الحروف - سواء ما دخل في سبل المشاركة والمغاربة - قبل أن ينحاز عنها إلى
طرق « حكماء الهند واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء
الطبايع » في التصريف وتحصيل السعادة .

فقال : ان السيمياء « خمسة » أقسام : الكاذبة منها التي يذكرها مسلمة !
المجريضي صاحب رسائل اخوان الصفا . والمشكوك منها الذي يزعم ابن مسرة أنه
وصله . والصحيح منها : الذي اذا وصف للفتية سماء كرامة ، واذا ذكر للحكيم
سماء تصريفاً ، واذا ذكر للمقرب سماء فتنة » (٢) .

وصرح أنه « اذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الملة كناية عنه ، وحاملة
اليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ، ودائرة حوله » (٣) .

وقال : ان ذلك يجب أن يصاحب بوجود شيخ مرشد . وحدد علاقة الشيخ
بالمرید قائلاً : « وحبيبك من يدبر أمر اخرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ،
ويهجرك ويصلك من أجلها » (٤) .

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .

(٢) ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ١١٦ .

(٤) ابن سبعين : (م . ب . ت) ص ٢ .

٢ - الأصول : يذهب الأندلسي المغربي ابن سبعين الى أن « كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسرار (هو) مقدمة الكلام المعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادئ والأحكام ، لأن سمعته الروحانية لا يعصيه منهم (فيها) أحد » (١) .

ويشمل علم الحروف وضع الحروف الهجائية على ترتيب أبجد ، باعتبار « أن لها أسماء مشتقة من القدرة ، وقد نطقت القدرة بها ، فقال تعالى : ألم ذلك الكتاب ، وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وغير ذلك » (٢) .

فالثمانية والعشرون حرفاً « التي هي حروف المعجم هي سرُّ الله تعالى في الوجود وهي على شكل الانسان . وهي كالشخص القائم التام الخلقة المجموع من قسمين : روح وجسد . وقد أودع الله منها في أوائل السور حروفاً مقطعة ١٤ حرفاً فهي كالروح ، والباقي منها كالجسد . فكما أن الروح خفية في الجسم باطنة فيه كذلك سرُّ هذه الحروف ومعانيها مخفية في القرآن ، لأنه ظاهر وباطن ، فظاهره أحكام وفرائض وحلال وحرام وأمر ونهي تختص بأفعاله الأجساد ، وباطنه نور تختص به الأرواح » (٣) .

ويحصر المشتغلون بعلم الحروف بدايات السور القرآنية من هذه الحروف ، بما يتراوح بين حرف واحد وخمسة أحرف ، ويرون أن الابتداء بالواحد - وهو الألف - ثبات توحيد الله وله المثل الأعلى في السموات والأرض . والاثنان هو ما بدأ من نوره وهو الابداء الأول وهو العقل . وأما الثلاثة - الابداء الثاني بأمره - النفس . ثم الأربعة وهي الهيولي المركب تحت النفس . والخمسة هي الفلك المحيط ، وهو أجل الأشكال المستديرة ، وهي الحركة الدورية الدائرة بدوام دورانه

(١) ابن سبعين : الحروف الوضعية في الصور الفلكية ص ٢١٥ .

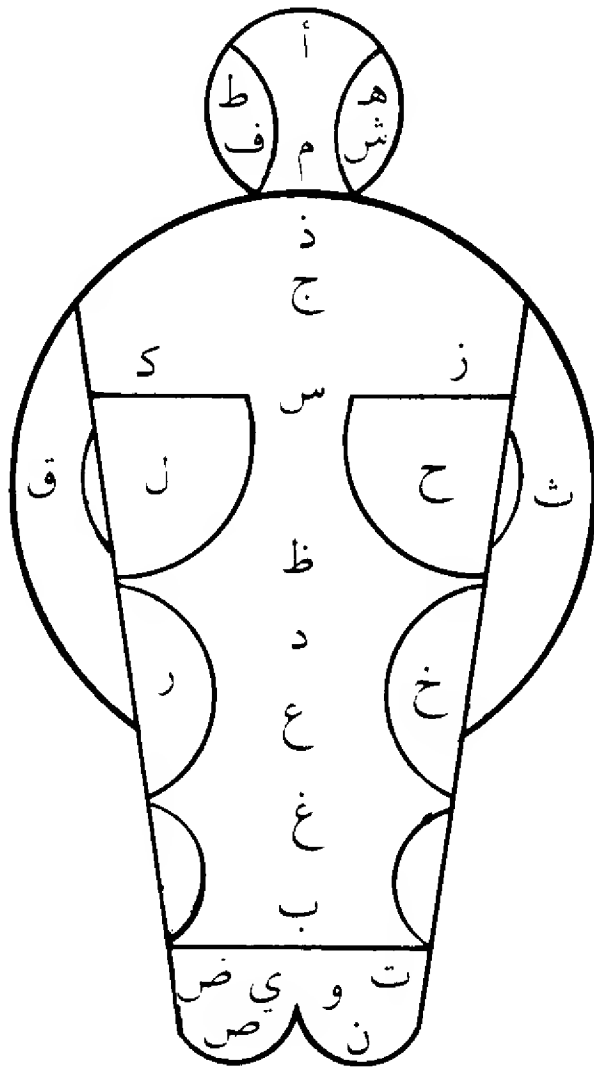
(٢) مؤلف مجهول : جواهر السر المنير ج ١ ص ٦ أ .

(٣) جواهر السر المنير : ج ١ ص ٦ ب .

يفنى العالم فلذلك صارت الخمسة أفضل الأشكال وأتمّ الدوائر * .
 أما قسمة الحروف على الصورة الانسانية وترتيبها على الأعضاء الرئيسة ، كل
 منها في محله من الرأس الى القدم ، كل حرف وطبع موضوع في محله ، كما في
 الشكل :

وسر هذه الحروف جميعها في أربعة :

١ - تصريف حرف الرأس (أ) وقوته تفعل في الحريق والحركة والعقل والذكاء
 والاشتراف على المغيّبات ، حتى على الملائكة وما يسبحون ، والجماد وما
 ينطق ، وكذلك النبات والحيوان .



* من خواص « الخمسة » في العدد أنها تحفظ نفسها ، ولها اعتبارات في جميع الخمسات المفروضة في سر الشريعة ؛
 مثل الصلوات الخمس ، والزكوات الخمس ، وشرائط الايمان خمس ، وبني الاسلام على خمس ، والفضلاء
 من أهل بيت النبوة خمسة ، والكواكب السيارة التي لها رجوع واستقامة خمسة ، والخواص خمس ، والأيام المشرفة
 من جملة أيام السنة خمسة ، والقوة الماسكة في الكف لأن فيه خمس أصابع . . وغيرها مما يربّه المشتغلون بذلك
 النوع من الموضوعات . (انظر : جواهر السر المنير : ص ٦ ب وتاليتها) .

٢ - التصريف الثاني (حرف ج) وهو حرف الفهم ، وقوته تفعل في الفصاحة في النطق والفِراسة وجريان اللسان وقوة الجنان والهيبة والوقار .

٣ - تصريف الحرب الثالث (د) حرف القلب يفعل في الزكاوة والنور والتشعشع وكثرة الحُصن والفتنة وقوة القلب والتهجم والجرأة والعلم والاشتراف على المغيبات والهدى والضياء والسعادة .

٤ - تصريف الحرف الرابع (ب) حرف العقد يفعل بالثبات والسكون والحركة والاقبال والادبار والهم والتعطيل والابطاء والايراد من الزمن والعطب .

٥ - تصريف الحرف الخامس (غ) يصنع في الشهوة ومتعلقاتها .

أما باقية الأحرف فانها تفعل في باقي الأعضاء ، وفيها قلب الصور الى غيرها : مثل قلب الصورة الانسانية الى الحيوانية أو النباتية أو المعدنية^(١) .

ويقول ابن سبعين بأن هنالك أربع « عزائم » على العناصر الأربعة وحروفها وعلى المنازل ، تتعلّق بمنزلة القمر الموافقة لبعض الحروف ، تتيح معرفتها تصريفاً في جميع الأعمال . وفيما يلي جدول بترتيب الحروف على مذهبه :

أ ع ه ط ح ف ش	الحروف النارية
ق ي ص ع ظ ك ض	الحروف الهوائية
س ل ر ت ن و د	الحروف المائية
ج م ز ب خ ث ذ	الحروف الترابية

(١) جواهر السر المنير : ص ٢١ أب وما بعدها .

في المواليد وغيرها من الكائنات والمكونات»^(١) .

وصرح مؤلف الجواهر : « ان الحكماء والفلاسفة أطبقوا على كتم هذا السر واخفائه ، ولم يبوحوا لأحد به البتة ، ولم يتكلموا في هذه الصناعة إلا بلطيف الرمز وخفي الإشارة . . حتى أن أبناء الدنيا اذا سمعوا من يتكلم في تدبير هذه الصناعة الفلسفية بالحق بالغوا في تكذيبه وذمه ، بل أوقعوه في محذور »^(٢) .

ويعقد ابن سبعين في الرسائل فصل « حكمة ونعمة وصناعة » موصياً بتدبر كلامه وجعله مقاليد الثواني المذكورة في « بد العارف » والقياس بمقتضاها على كل حكاية ذكرت هناك ، فيقول : « من نظر الى الحيوان الذي يتحرك حركة الحكيم انتفع به وبما فوقه وبما تحته وبالذي بين يديه . ومن تفكر في الماء الذي ينزل على المولدات ويستقر فيها وعليها ويصعد على محيطها ويرسب تحتها ويكون بصيراً بالأمور الطبيعية ومحصلاً للعلم - يتحقق عنده أن الماء حيث الماء ، والأرض حيث الأرض ، والهواء حيث الهواء ، والنار حيث النار ، واحكام النقض والتركيب هو المعنى المفهوم والمتمم للمطلوب والمقوم له »^(٣) .

ثم ينتقل الى الحديث عن ذلك التحليل والتركيب في الموجودات المادية لآظهار وحدتها النهائية ، واثلافها ضمن منظومة الوجود الواحد ، وامكان الاستفادة من خصائص هذا التبدل ، في تركيب الموجودات الطبيعية على اختلاف الكميات والشروط ، فيقول :

« ومن اختبر فعل النار صحَّ عنده أنها تحيل بعض الأجسام الى طبيعتها وتفرق الاتصال ، وتنقض المركبات في عالم الكون بتقييد واصطلاح . ومن حقق البرودة علم أنها جمود أجزاء الهولي ، والحرارة بضدّها لأنها غليان أجزاء

(١) جواهر السر المنير : ص ٣٨ ب .

(٢) جواهر السر المنير : ص ٤٠ ا .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الهيولي ، واليبوسة تماسكها ، والرطوبة سيلانها . ومن أعاد وألح وكرّر تبدلت الأعراض له . ومن جمع وفرّق بنسبة ، ووزن أموره بجميع أنواع الكم وأضاف الاعتدال نال المرغوب . ومن ظهر تدبيره دبّره هو في معاشه . والمروءة من الدين « (١) » .

ويزيد مفكرنا أمر هذه الاعتقادات في العالم الطبيعي درجة ، عندما يعتبرها وسيلة الوصول الى الحقيقة ، عن طريق ردّ بعضها الى بعض ، فيتحدث عن النار والماء والهواء والتراب هذه ، قائلاً : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة يجمع في مركّبه الربع من المبدأ ، والنصف من الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمّي الجميع ، ويقول : الآخر من الأول والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما . وبالجملّة : الأول يتفق مع الثاني والثالث في الجنس ، ويختلف معهما بالنوع » .

الانسانية التامة :

بعد أن جعل أبو محمد غاية الأخلاق تحصيل الكمال الانساني ، أصبح من الضروري تلمّس المعالم التخطيطية الوصفية للانسانية ، كما رآها على التمام .

يقول في رسالة : « ان استطعت تكمل انسانيّتك ، وتحرّرها من رقّ طلب كمالها وتجردّها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسّنها بتفسير مجمل فصولها - فانقطع في مغارة الفوز ، حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد . . هي الانسان النبيه أنفع من أبيه ، وأكشف للعلوم من أبيه » (٢) .

وتحدث عن شأن الانسانية التامة في الوجود بأحكامه ، قائلاً : « وجدت أن الانسانية التامة بعثت الى العالم العلوي رسولها بأنها حرة عنه ، وذلك الرسول قصدها . ثم بعثت الى الممكن العام أنها خارجة عن حكمه . ثم وجّهت الى

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٥ .

الواجب في الممكن أنها منه في وقت ما . ثم توجهت هي الى العري الذي يأخذ الوجود النائب عن المعتبر الأعلى ، ويربطه الى الماهية القابلة المعقولة في المثل المعلقة . وهي الوحدة في الأمر الكلي ، والمظهرة في الأشخاص المنتصبة ، والظاهرة بمعنى الأمر الطبيعي ، وفي الأجسام سارية بالمشار إليها « (١) » .

وقال بأن هذه الانسانية التامة ترى من وجوه كثيرة ، فهي :

- ١ - كثيرة بالنظر الى واحد واحد .
 - ٢ - واحدة بماهية ماهية .
 - ٣ - موجودة بمضافها .
 - ٤ - معدومة بوجه ما ، اذا طلبت المشار إليها .
 - ٥ - ممكنة في الحكم المفروض ، وبالنظر الى شخص شخص ، عرفته أنها خارجة عنه ، ثم توجهت بعد ما وجدت ، وغرضها الله بحيث لا يكون واسطتها هو ، فان استجاب عندها وجدته ، وان أنسها دون ذلك الوجود عبثته .
- وأشار - باختصار - الى زمرة من الاعتبارات التي أصلها في أخلاقه وفرعها عن فلسفته الوحدة المطلقة ، فرأى أن (٢) :
- ١ - حقيقة محبوب الله ادراكه الأمور على ما يجب وفي الوقت القريب .
 - ٢ - معنى محبوب الله من ثبت خيره فيه وتحقق .
 - ٣ - صدق الارادة سبب هدى الله القريب أو علامته .
 - ٤ - هدى الله هديته للأرواح .

(١) المصدر نفسه : ص ١١٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .

٥ - تلك الهدية هدية الروح المعتر .

٦ - مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَنَالُ حَظَّهُ مِنَ اللَّهِ بِغَيْرِ حَظٍّ مِنْهُ ، فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ بِجَهْلٍ
بِالْمَطْلُوبِ .

هكذا يتمُّ ابن سبعين بناء فلسفة الوحدة المطلقة مذهباً متكاملًا :

همةٌ عالية ودأبٌ مستمرٌّ على مجاهدة النفس الأمَّارة بأخذ أسباب الحياة
المُتاحة في أواصرها الراحة والمكانة العالية ، وتضحية دائمة من أجل الاعتقاد
تدفعه إلى أن يجوب الأقطار من أقصاها إلى أقصاها ، وإيمانٌ راسخ بأن لا موجود
على التحقيق إلا الله .

فهو قد أبطل - مذهبياً - المناهج المعروفة عند سابقيه ، التي رآها قاصرة
عن درك الحقيقة والوصول إلى سرِّ الوجود ، فاستوى له منال التصنيف والنفي
والتبويب والابدال .

وإذا كان ما قاله في النفس والعالم شبيهاً بما قالته الفلاسفة ، من قريب أو
بعيد ، في هذه المسائل الخلافات ، فإن حرصه على تقديم تصوُّر يحل مكان
الذي أبطله وهدمه يحمل في نسغه روح الوحدة المطلقة التي لا تفرط في اعتقادها
بأن العدد والاضافة والنسبة ، وبالجمل : المقولات العشر ولو احقها ، وهم في
وهم في وهم .

وما رأيناه من توقُّفه في بعض المواضع عن استمرار البحث ، ليعتبر نقاط
استدراك مليئة بالدلالة مفعمة بالإشارة المذهبية والنتائج المتحصِّلة عن ما يراه من
مقدمات النفس والعالم والأخلاق .

وان الرباط الوشيج الأطراف والعُرى بين ثنايا تلك الجوانب العديدة من
موضوعات الله والنفس بالعالم والأخلاق ، يتخذ دلالاته الجياشة المتفاعلة
الواحدة ، التي لا تقبل أي فصل لظواهر الوجود ، أو أي تعدُّد فيه ؛ ولا سيما في

اطار القناعة السبعينية التي تقرّر امكان التصرف بالطبيعة ومتعلقات الأمور الانسانية
والملكوتية العلوية والسفلية دون رصد ولا تجريب .

وليس يضير أبا محمد في شيء استخدام مصطلحات سابقه وتصوراتهم
والفاظهم وأساميهم ، في بعض الحالات والمنازع ، فهو يصعد بنا - في كل
مرة - الى ما هو - عنده - أعلى وأجدر وأشرف ، للاحاطة بالوجود الحق قصداً
أولاً . ومن كانت هذه غايته فلا بد أن يسوغ له مجمل الطرق التي فرضتها الاحاطة
بمطلوب لم يكن هدف الفلسفات المنصرمة كلها ، وليس بالأمر الهين ادراكه أو
الوصول اليه ، حيث انبسط وانقبض وانحسر وانبسط .

كما أن التفاؤل الانساني الذي يستشف من كل موضع بحث في الوجود
بأنواعه المختلفة ، يغدو إحدى السمات المميزة لمذهب مفكرنا ، الذي أخذ
على عاتقه الوصول بالانسان الى الطمأنينة تجاه المستقبل الذي ينتظره ، الوجود
المقدر ، بعد أن كان الخوف من الآخرة والضلال سبيلاً دافعاً الى التفكير في اتقاء
الله ، وفي أحوال المؤمنين والحائدين عن الصراط المستقيم على حدّ سواء ، لأن
من يفعل مثقال ذرة شراً يره .

ولقد كان ابن سبعين في تقليب الأمور على وجوهها العديدة ، متسلحاً
بالرحمة التي تشمل الطائع والعاصي ، يقدم صورة صادقة عن بحث حريص على
ايجاد طريق للخلاص الحقيقي من كل شائبة تعكّر صفو الوجود الحق ، وغدا دأبه
الدائم وشغله الشاغل الارتقاء بالفهم الانساني الى مستوى أنفع وأرفع ، فتفرّع
عن ذلك - في طوايا تصانيفه - ثقة بالانسان لا حدود لها ، واحترام له غير يسير .

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

الخاتمة

وبعد . .

في أي موضع من الأصالة يثوي فكر ابن سبعين ؟ وما هو المدى الذي وصل اليه بالمعتقد والايمان ؟
لقد عاش عبد الحق عصر انحدار الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ورفض الرضوخ لأحواها المتردية بعد ضعف أو وقوع المشتغلين بها في مغبة التقليد ، فكان متماسك الموقف ظاهر التألق جديراً بالاجلال .
حتى ان دحضه مخالفه لم يكن مفرغاً من أي انتصار لهم ، وقد أشار الى مواضع الحق الرئيسة عند كل منهم ببصيرة نافذة ، واعتبر أغلب الفلاسفة الأعلام عارفين الحق وكائمين . وجعل في غايته التحصيلية أن يستفيد من الصواب الذي قالوا به وأدركوه ، فأتى نتاجه حافلاً وأسبابه متداخلة وآثاره ملفقة .
ففي « الكلام على المسائل الصقلية » و« بد العارف » نتجى فكر ابن سبعين المثقف المطلع ، الملم بأراء السابقين ، الحريص على المعرفة ، الشغوف بتخطي الراهن الى الجيد الجديد ، في أسلوب عرّضي تقيده أقوال الآخرين .
أما في « الرسائل » فتتراءى الأوصال الفلسفية والوشائج الدينية التي تربط مبادئ الاعتقاد الشخصي الأصيلة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة ليس فيها أمست ، وفيها يظهر التفرد ، وبنائية المذهب تقوم جزءاً بعد جزء ، منعقة من كل أسر ، تروم أقصى الأهداف .
واذا جمعنا بين نظرات أبي محمد في آرائه بأقرانه المتقدمين ، وجملة ما رآه في المشكلات الخلافية المطروحة للبحث ، رأينا منظومة المواقف الفلسفية التي تظهر في

الاتجاه السبعيني أصواتاً تتصف بأنها جهود اصلاحية تخدم زمرة من المواقف السابقة التي يفرضها المعتقد الديني الاسلامي ، وتقترب من ذلك أو تباعد عنه ، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها عند غيره من الباحثين .

لقد أطلعنا التاريخ لحركة الفكر الفلسفي في الاسلام - بعد تميزه من علم الكلام الذي ولد بتأثير المنطق الصوري والفلسفات الجديدة ، مما اطلع عليه العرب ، على حقيقة هامة لا تخفى ، تتمثل في أن الدين الواحد لم ينتج فلسفة واحدة ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما أثر في عقليات متعددة الاستعدادات ، تشترك جميعها بانتهائها منه كثيراً أو قليلاً ، فكان في ذلك زمرة اتجاهات فلسفية اسلامية .

وقد التقت هذه الفلسفات - من طرف آخر - بالنتاج الفلسفي عامة ، في أصقاع من الأرض تعمّر بالحضارة الانسانية ، واستمرت السلسلة في تواردها الحلقات ، بغض النظر عن الأديان والآراء فيها .

من هذه الجهود الفلسفية والصيغ - في نطاق المناظرة للاتجاه السبعيني - ما تجلّى في آثار عدد من المفكرين الغربيين حتى قرننا الحالي .

فقد أثارت آراء جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته ، بعد أن خلع ثوب الرهينة ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطي دروساً في الفلك^(١) . ولا سيما بعد أن هاجم في مناقشة علنية مذهب أرسطو - كما كان ابن سبعين قد فعل - ودافع عن الفلك الجديد وحرية الفكر ، واصفاً الفيلسوف اليوناني المعلم بأنه « الشّام الطّماع » ، الذي أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة .

ونسب الى برونو التّهم على « تجسّد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » - كما نسب لأبن سبعين القول بحجر ابن آمنة بعيداً ، والقول بأن الحجيج كالحمير

(١) انظر : آرثر لفتجوى : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ وما بعدها .

- يطوفون حول المدار - وأعدم حرقاً، بسبب اعتقاده ان « لا نهائية الله » تعني أن « العالم لا نهائي » ، اذ من الممتنع أن يوجد لامتناهيان ، وهكذا كان الله والعالم موجوداً واحداً .

وقد قال برونو - تبعاً لذلك - بأن الحركة والمكان والزمان لا تدلّ على أشياء مطلقة ، وأن الأشياء الأضداد التي تبدو للفكر المنطقي متعارضة ، هي في الحقيقة مترابطة متدرّجة بعضها الى بعض تدرّجاً غير محسوس ، الأمر الذي يشير الى وجود مبدأ مشترك تتحدّ فيه . وعلى هذا النحو يظهر « أن الله موجود في كل شيء » ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها » ، ويهدأ مطاف برونو - على ذلك - كما هدأ مطاف ابن سبّعين .

وقد اعتبر سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصّلة عن طريقي : التجربة (الاستقراء) والاستدلال العنلي ، غير يقينية^(١) ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحدسية » التي تدرك الشيء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميّزة يكوّنها العقل بذاته ، ويؤلّف - ابتداء منها - سلسلة مرتبة من الحقائق ، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي ، حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي ، ويكشف العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيّلة . .

لذا قرّر ان العنلي الصافي ينسني بذاته ، وأن صدقه لا يتعلّق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل لديه يعلم بالصراحة أنه صادق . مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميّزة - من طرف - والوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

لقد رأى ابن سبّعين ذلك - من قبل بصيغة أخرى - عندما اعتبر الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ، وأن الحق صورة لكل شيء وغايته^(٢) . ولكنه فطن

(١) انظر : أول ديورات : قصة الفلسفة ص ٢٠٨ وما بعدها . جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٨ وما بعدها . The Encyclopedia of philosophy , vol. 7 , pp. 530 - 541 .

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

الى أن لا معيار دقيق يظهر ان معرفتنا هذه حدسية بكل مكوناتها ، فرفض العقل أداة ، باعتباره من الأوهام ، وجعل ذلك نوعاً من الادراك الداخلي الغامض « الاحاطة » .

وقال سبينوزا - حتى تصح وحدة الوجود عنده - بأن من خصائص العقل الابتداء بمعنى اللامتناهي او الجوهر او المطلق أو الله ، من حيث « ما هو في ذاته ومتصور بذاته ، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » . وهذا يعني أنه موجود بالضرورة ، واجب الوجود ، سرمدي لا يكون ولا يفسد ، هو علة ذاته ، لامتناه ، واحد .

أما الطبيعة الانسانية المتناهية فسبب - عند فيلسوفنا الغربي - يحول دون معرفة الانسان نفسه ، الا اذا رُدّها - على نحو حدسي كان ابن سبعين قد سمّاه تأمل الذات العرية عن كل مادة - الى النظام الكلي السرمدي . واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد . لذا ظهرت الحياة الأبدية لا تعني بقاء النفس بعد فناء الجسم ، أو الخلود في عالم مفارق ، بل هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية .

ويكاد كلام ابن سبعين في السعادة يلوح في مخيلتنا عندما نستمع الى سبينوزا في « رسالة في اصلاح العقل » يتحدث عن كشف « حياة الانسان المباركة » والبحث عن ذلك الشيء الذي « باكتشافه وحيازته يتاح لي التمتع بنشوة متصلة وسامية الى آخر الأبد » ، حيث يسمّي ذلك « الحب العقلي لله » والذي هو الفهم الواضح لطبيعة الناس وأحوالهم وروابط اتصافهم بالكون ، مع الفهم الواضح لطبيعة الكون الذي نعيش فيه .

وتظهر الرابطة الصوفية التي تغمر المذهبيين ، حين يعتبر سبينوزا المعرفة حالاً من صفاء الذهن يصل اليها عن طريق التحلّص من الأفكار الغامضة الناشئة عن « الخيال والادراك الحسي » والأسباب المعوقة الأخرى .

وكما نظر ابن سبعين الى المطلق في محيط الدائرة والمقيّد في مركزها ، قال سبينوزا^(١) : « سوف أنظر الى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر الى الخطوط أو السطوح أو الأجسام » واعتبر أن « المادة لم تكن تعوز الله لخلق كل شيء من أعلى درجة الى أدنى درجة من درجات الكمال »^(٢) . وهكذا تبدو محبة الله الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ، ويكون الخلود نصيبنا .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤ م) سبيل الوحدة ورأى^(٣) أن « الطبيعة التي عليّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع الصلة بي » ، وأنه اذا كان باستطاعتي أن أنفذ الى الطبيعة « فذلك لأنها مكوّنة بقوانين فكري ، وأنها علاقات بيني وبين نفسي » .

لقد اعتبر أن الحرية أولاً ، وهي تريد أن ترتقي ، فتعمل خالقة الطبيعة وموضوعاتها ، وأن « كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني الى الحرية الروحية كاملة » . فإذا تساءلنا عن هذه الحرية الروحية ، التي أباحها ابن سبعين من قبل في نطاق التأمل الصوفي ، رأينا فخته يرفضها على هذا المستوى ، ويراهها في تحقيق الغاية الأزلية الماثلة في اتباع اليقين الذي يفضي الى عمل الكل ، وتنمية الاستقلال الباطني وتحقيق « العقل أو الأنا الخالص » ؛ فاذا بهذا القول - مهما تكن تسميته : تأملاً صوفياً أو غيره - يجعل الله الحقيقي هو الله الانسان ، والله هو النظام الخلقى ، فيلتقي - من جديد - مع ابن سبعين الذي جعل « الخير » غاية كل موجود ، وهو الله^(٤) .

(١) سبينوزا : الأخلاق ج ٣ المدخل .

(٢) سبينوزا : الأخلاق ج ١ التذييل .

(٣) انظر : فوقية محمود : فخته وغاية الانسان ص ٥١ وما بعدها .

The Encyclopedia of philosophy , vol.3, pp. 192 - 196 .

(٤) انظر الفصل الخامس من الباب الثالث .

أما شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذي هو ملتقى الأضداد جميعاً^(١) ، وهو منبع كل وجود . معتبرا الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه بصير الواحد والآخر .

واستناد من بعض المعلومات التجريبية الشائعة - كي كان يفعل ابن سبئين في بعض المواضع - ليسوغ قراره بأن الطبيعة تتعین بوضع فضية ، ثم تبيضها ، ثم تركيبها . فهي : مادة وتتل (جذب ودفع) وصورة (نور ومغناطيس وكهرباء وتركيب كيميائي) ومادة معقونة (مركب من المادة والصورة يبدو فيه نظام من الغايات والوسائل) . وقال : إن هذه المراحل لا توجد منفصلة ، فأتيت الوحدة على التحقيق ، بنهي التعدد والكثرة الظاهرة ، ورأى أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي « النفس العالمية » . أما التفاوت الظاهر فيما بينها ، فسرده إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

والكي يفتتح شلنغ الطريق أمام استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة ، ذلك الذي ظهر في اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح . لجأ إلى القول بأن ذلك مستحيل ، ورأى في كتابه « الفلسفة والدين » أن الله إرادة محض - غير كل شيء - سابقة على كل تعقل أو إرادة شعورية . والله ملتقى الأضداد . دون تعاقب في الزمان . فليس من الله بداية ونهاية ، بل هنالك حركة دائمة مبدئية ، والنزوع الإلهي إلى الوجود هو علة الأشياء جميعاً .

بهذا تتحول النسبة والتعدد والإضافة والكثرة ، إوهام ابن سبئين ، إلى مستحيلات في وحدة شلنغ المطلقة . - السبب في ذلك أن الله إرادة محض سابقة على كل تعقل . أو إرادة شعورية ، وهو كالم لا يختلف في مؤداه عن قول عبد الحق . إن الله هو محض الوجود .

(١) محمد عابد - مشكلة الألوهية ص ١١٧ وما بعدها . . . Ibid , Vol , 7 , pp . 305 — 309

ولما أتى هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) أخذ على فخته أن المطلق - عنده - هو « الأنا » يحدث « اللاأنا » ، لكي يتغلب عليه مجهود حر : فالمطلق أحد طرفي لتضاد ، وهوليس مطلقاً . وأخذ على شلنغ أن مطلقه هو الأصل المشترك المتجانس للأنا واللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : فالمطلق - بهذا - أصل مجرد لا يكشف عن سبب صدور العالم وكنيئته .

إلا أن هيجل سار في تيار وحدة الوجود ، حيث رأى (١) المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناه أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم ، والطبيعة والفكر حالان له ، إذ يظهر الفكر في وقت ما من أحوال تطوّر الطبيعة . وحد الوجود بمجرد الإيجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئاً ، لأنه قابل أن يكون كل شيء ، وتعقله تعقل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا - كما يرى هيجل - هو التناقض . « فالوجود الحق هو المركب من النقيضين : الوجود واللاوجود ، الموجود الذي لا يوجد على التام ؛ وهذه الصيرورة في صميم الوجود ، وهي سر التطوّر .

والطبيعة - بعد ذلك - هي المظهر الخارجي للروح المطلق ، يعارضه وينافيه . وماهية الإنسان روح ، شعور وحرية ، والعقل والحرية والروحية مترادفات .

إن هذا الكلام صياغة هيجلية لمعتقدات ابن سبعين في أن تحقيق الوجود يفرض أن يصير المتبد والمقدّر إلى المطلق ويدخلان فيه ، رغم التناقض الظاهر بين الطرفين ، وأن دخول المتبد في المطلق ضرورة يفرضها تحقيق الوجود وهذا الرد هو الذي يفسر السبب الذي كان في أصل الاعتقاد الوهمي بالنسبة والاضافة والتعدد ، والحقيقة : أن لا نسبة ولا اضافة ولا تعدد ، إذ لا موجود على التحقيق إلا الله .

(١) انظر : رينيه سيرو ، أندريه كريسون : هيجل وفلسفته ص ٣٨ وما بعدها .

ان « الروح » التي يتحدث عنها هجل هي الروح الانسانية ، وهي تترادف الله ، فهي ليست محددة بوضوح تام عنده . وهو لا يؤمن بآله مفارق ، في الوقت الذي يؤمن فيه بأن القوة التي تعمل على تطوّر الكون المادي وتطور الانسان ، يمكن أن تسمّى باسم أشرف وآخر صورة تتبدّى فيها . إلا أنها لا تبلغ وعيها بذاتها - عنده - الا في الانسان وحده ، فيتحوّل الله الهجلى - كما الله السبعيني - الى منتج انساني متخيّل ، الى وهم .

وأقام شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) مذهباً على غرار الثلاثة المذاهب الأخيرة في الوحدة^(١) ، متصوّراً : المبدأ الأول « ارادة كلية » تكوّن الموجودات على التوالي ، فالعالم - بالنسبة اليها - جملة تصوّراتنا وحسب . إنه ليس وهماً ، ولكنه الوجهة الخارجية للوجود ، إذ ليست المادة سوى فكرة من أفكارنا ، وربط هذه الصورة بالوجود من فعل ارادتنا .

وكذلك « العلّة الطبيعية » على مختلف درجاتها ، من جنس ارادتنا ، فالارادة هي الشيء بالذات يتجلّى في مختلف الموجودات .

ومثل هؤلاء الفلاسفة في جهودهم : توماس جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢ م) - الذي رأى^(٢) أن نتصوّر العالم على أنه « شبكة من العلاقات » ، وأن العقل مطلوب لا من أجل ادراك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والابقاء عليها ، وان أي حد - في هذه الشبكة - نسعى الى عزله ، يتحوّل هو نفسه الى شبكة من العلاقات ، وأي محاولة للعثور في الشعور أو الاحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الاخفاق . والعقل الكلّي هو الذي يبقى على الكون .

على هذا النحو يبدو التمييز بين ما هو ظاهر وما هو حق ، تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل - باعتباره انسانياً محدوداً -

(١) انظر : جان ادوار سبنلة : الفكر الالمانى من لوثر الى نيتشه ص ١٦٩ - وما بعدها .

The Encyclopedia of philosophy Vol .7 , pp .325

(٢) . 389 — 387 . Vol .pp .387 — 389 . GREEN :Prolegamena to Ethics . The Encyclopedia of philosophy ,

والعقل - باعتباره مطلقاً .

فإذا دققنا النظر في استحالة التمييز والمفاضلة والربط بين المحدود والمطلق ، لأن ذلك يعني تحويلنا المطلق الى محدود ، عرفنا صلة القرابة بين « ظاهر » جرين و « وهم » ابن سبعين من جهة ، والمطلق الحق عندهما من جهة ثانية ، وما تقوم عليه هذه المفاهيم من افتراض يستلزمه القول بوحدة الوجود .

وكذلك يقال عن مذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦ م) الذي قال (١) : أن « كل موجود » له وجهان : « الذات والماهية » ، والوجود لا يتحدد الا بالماهية التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء » ، أما المعنى فله غمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثاوياً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ، وجعل المعنى الداخلي معتمداً على الخارجي ، وهو الذي يحدد طبيعة الشيء ، فهو مؤلف من « الطريقة الخاصة التي بها يجسّد الهدف » .

ثم رأى من خلال هذا الجهد التحليلي الربطي ، رؤية مذهبية عقيدية تتمثل في القول بأن تجسيد الأهداف يدل على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها . وقرّر أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء - تبعاً لذلك - ماهية عقلية .

ومعيار الحقيقة هو المطلق ، وهو « مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للانسانية كلّها » .

وضمن اطار الوحدة يعيد هذا الكلام الى الذهن ما قاله ابن سبعين عن ربط الماهية المقيدة بالماهية المطلقة ، حين رأى أن النسبة القائمة من الأولى الى الثانية : إذا كانت وجودية فهي هي ، وأن كانت غير ذلك ظهرت المطلقة .

والفرق بين الموقفين هو أن ابن سبعين قد أقرّ أن : « هذا فيه بحث ، وليس

Ibid vol .7 , pp .225 — 229 .

(١)

بالقليل^(١) » ؛ في حين اعتبر رويس أن ما قاله « دليل وجود القوى العاقلة » ومعياريها ، فأخرج المتصور الى واقعي .

وشبيه ذلك اعتبار برنارد بوزانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣ م) المطلق المثل الأعلى النهائي^(٢) الذي « يجاوز الكلّيات المتعيّنة - الأشياء الجزئية - ويوحّد بينها » . والذي قرّر أن « فردية أي شخص أو أي صورة تتطلب تصوّراً لنمط من أنماط التوحّد ، يستحيل فيه تمييز الفروق على نحو واضح » .

ويقترّب مما قاله جرّين ما جاء في كتاب « طبيعة الوجود » لجون ماكتجارث (١٨٦٦ - ١٩٢٥ م) ، حيث اعتبر العالم مجتمعاً من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، فهو فوق مستوى الحس والزمان ، شيء لا واقعي ، عالم من الأرواح الانسانية يشكّل الحقيقة ، الا لا وجود لغير الأرواح التي يحب بعضها بعضاً . وهذا هو الخلود - عنده - بعيداً عن أي إله مفارق أو مطلق^(٣) .

إلا أن سعي برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤ م) في هذا الشأن يظهر فيه التقابل مع الأقوال والعقائد السبعينية واضحاً أكثر ، حيث يقول^(٤) بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه المتناقضات جميعاً . فكل شيء نتصوّره ليس سوى « مظهر للحقيقة » ، لأنه لو أخذ في حد ذاته كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولاً الا في علاقته مع الكل ؛ الأمر الذي يعني أنه يتمتع بوجوده الحقيقي ، بما هو عنصر في الكل .

ولهذا رأى برادلي في كتابه « المظهر والحقيقة » أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والذات والموضوع والمكان والزمان تحيط بها تناقضات لا حلّ لها ،

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) The Encyclopedia of philosophy , Vol .1, pp .347 — 352

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩٧ .

(٤) Ibid Vol ,1 ,pp .359 — 363 ولترستيس : الزمان والأزل ص ٣٤٠ والتالية .

إذا أخذت مأخذ الواقع الحقيقي . وكما رفض ابن سبعين المقولات وملتققاتها باعتبارها « وهماً » رفضها برادلي باعتبارها « مظهراً » ؛ جازماً القول بأن الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون ذات طبيعة تتجاوز تلك المقولات جميعاً .

الوجود الحقيقي - عند مفكرنا الغربي هذا - لا بد أن يتصف بنوع من التوحد لا نظيره في مجالات تفكيرنا العقلي ، توحد يعلو على جميع العلاقات ويجاوزها ، وهو غامض ، قريب من « الاحاطة » عند ابن سبعين .

وكما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه ، على نحو غامض عند الفيلسوف المرسى ، يفرغ الوجود الحقيقي المطلق نفسه ، عند برادلي ، في مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس في مقدورنا النظر إليها بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التي تتخذها في اطاري الطبيعة والانسان .

ان المعلومات التي دخلت في كل من تلك الفلسفات تختلف عن الأخرى في مدى استفادتها من منجزات الفكر البشري الذي توافر في زمان ولادتها وحياتها ، وتبعاً للآفاق التي توخى كل فيلسوف فيلسوف الوصول إليها ، يقيدتها في ذلك مدى الاستعداد الفردي لتلقي أو قبول المسلمات أو القضايا الأولية التي اعتبرها كل منهم أولية أو واضحة بذاتها أو تشكل دليلاً كافياً على صدقها .

أما الناظم الأساس المشترك في تلك التجارب العقلية المختلفة ، فهو أن الوصول الى « الله ، اليقين ، المطلق ، اللانهائي ، . . » ، يبدو مطلباً فكرياً ملحاً ، لدى نوع من العقليات لا يستقر إلا عند الوحدة ، التي ترد كل شيء الى المطلق . ويبدو هذا المطلب غاية انسانية يفرزها العقل للتغلب على تناقضات المتناهي واللامتناهي والمشاكل التي تنشأ عن رد أحدهما الى الآخر ، وهو يمثل الذروة القصوى لتصور العلاقة بين الشخص والمفارق ، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع - حتى الآن على الأقل - أن يجد ما هو أبعد شؤماً من الوحدة المطلقة في تصور الوجود ، وان كان ذلك قد تم بأشكال عديدة .

ومهما يكن نوع التصور لارتباط الراهن بالأبدى والسرمدى ، والمشخص
بالمفارق في تلك الجهود الفلسفية قاطبة ، فإنها تتعلّق - على نحو أو آخر - بمشكلة :
كيف يجب على الإنسان أن يعيش ؟ فهو السؤال الذي طرح بأشكال وصيغ اختلفت
باختلافات كل مفكر مفكر ، وكانت الاجابات صريحة أحياناً وغامضة في أحيان .

لكن جميع الفلسفات تلك ، لم تتخلص من قدر من الخيالية ، يزيد أو
ينقص تبعاً لمكونات كل منها . وقد بدا ذلك - على سبيل التخصيص - في التعميمات
التي أطلققتها ، وبحسب مقاييسها النظرية وآرائها ومواقفها الشخصية ، وعقائدها
في الانسانية والعالم والموجودات المرتبطة بهما .

وما من شك في أن الخيال السبعيني - مثله في ذلك مثل خيال الفلسفات
الأخرى - ينم عن محاولة دائبة للتخلّص من أسر النهائي ، وامتلاك امتداد وراء
الحاضر . لكن الخيال يبقى بغير معنى ، إن لم يتصف بالحرية التي تتطلب توافر
ارادة تغيير ، تتحول من قناعة نظرية الى سلوك يتجسّد على شكل مواجهة تجريبية أو
اجرائية . والأبنية الخيالية - مهما تكن شاهدة وممتدة - لا يمكن أن تتحول الى واقع
مشخص بفعل الخيال وحده .

وبصرف النظر عن واقعية أو لا واقعية مخططات ورسوم ابن سبعين وأشكال
احاطته ، يقف نتاجه تعبيراً عن ميل عقلي لا يستقرّ دون تحقيق الوحدة التامة ، فلا
يركن لغير المطلق ، بما هو واحد لا يقبل التعدد ولا النسبة والاضافة . وان الفعالية
التخطيطية التي أعدّت هذا المذهب المتكامل المترامي الغايات ، لتعتبر بمثابة
استعداد لسفر طويل عن أسباب وعُرى الواقع المادي ، والدخول في منظور ادراكي
يتسم بالفراة والجدة والخصوصية ثم الغموض - في الوقت الذي تظهر فيه الرغبة
العميقة في حل الخلافات الدائرة حول عالمنا ووجودنا الانساني .

لقد أظهرت الرياضيات الحديثة أن « منظومة الأوليات الرياضية » ليست
تتمتع بالثبات والسكونية الصارمين ، كما تخيلها أقليدس ونيوتن .

ومهما يكن من أمر التشابه بين الواقع العملي والتعبير الرياضي أو الفلسفي المجرد الذي يمثله - أو يصفه أو يعبر عنه - فإن المسافة بينهما تبقى مسافة بين عالمين مختلفين ، كل ما بينهما أن أحدهما قد جُنِدَ لنقل الآخر عن طريق التجريد أو التشبيه أو المماثلة .

وأني لأعترف بأن الخيال قوة عقلية هامة في معرفة وقائع الحياة والعالم الطبيعي ، ولكنه لا يمكن أن يكون بديلاً لهما . وهكذا لا يمكن أن يكون عالم عبد الحق المجرد ، عالم الوجود على التحقيق كما رأيناه ، غير نوع من عوالم كثيرة ترتبط بعالم التجربة الذي نحياه ، على مستوى الاقرار بوجود رابطة ما مشتركة بينهما . وأن ما يتمثل في هذا الوضع - على سبيل التحديد - هو أنه يقدم حكماً يشتمل على عاطفة : تستلزم قبول البديل أو ترجيحه ، تجاه واقعنا ، والعالم المادي جملة .

إن من المستحيل استخلاص جميع معارفنا من مبادئ أولية ، مهما يكن نوعها القبلي . والذين يتمسكون بالاعتقاد : إن مهمة الفلسفة تحقيق ذلك الاستنتاج ؛ إنما يصدرون عن قناعتهم بأنها دراسة للواقع ككل ، ويغضون النظر عن أن « الواقع ككل » لم تتيسر لنا دراسته بعد ، بسبب المستوى العلمي الذي نحن فيه ، وكون الأمور التي تطلق الأحكام حولها هي جملة معطيات حسية ، تشير إلى الوقائع المادية والأحوال النفسية والرؤى العقلية جميعاً ، على نحو مباشر أو غير مباشر .

لقد أدرك المرسي بحسّه السليم أن ليس من الممكن وضع حد فاصل بين معاني المفارق الذي نتحدث عنه ، والصياغات اللغوية التي ننقلها بها ، ورأى أن ليس يصح في ذلك الكلام ، بل يصحّ الرمز والابهام . ولكن افتراض وجود ماهيات حقيقية غير قابلة للتحقيق التجريبي ، في الوقت الذي تدرك فيه بالتأمل العقلي ، إنما ينطوي على مصادرة تتجاهل أننا نتفاهم مع الآخرين عن طريق اللغة ، وأن هذا يجعل سلوكاتنا قابلة للتنسيق مع سلوكاتهم ، حتى ليغدو التفكير

نوعاً من الكلام الباطن .

أسلوب الفكر السبعيني وميله العاطفي والعقلي لا يتشأن بالمشخص ، لذا تخطى « العالم الميت » ، واستبقى تأمل الذات الفردية وتجريدها ، صاعداً بوجوده الصوفي إلى المطلق ، موحدًا بيننا وبينه ، مدركاً أن الله إذا أقيم على العاطفة فلا شيء يستطيع هدمه ، وإذا أقيم على المنطق أو التجربة فانه يضع قوته كلها .

لكن هذا لم يصرفه عن السعي إلى الفهم ، في وقت كان يمتلك فيه إمكان الاختيار الحر بين « العقيدة » و « العقل » كما بين موضوعتين متناقضتين . هذا الانتخاب الحر أصبح اضطرارياً عندما لم يكن منه بد . وعندما أراد ابن سبعين التفلسف . والغاؤه التساؤل عن أصل العالم أو نهايته ، بتبني الحدوث وفناء كل موجود غير الله ، هو الذي ألحق برأيه القطع بأن : « العالم ميت » وما فيه من تصورية وحيائية .

أما طرافة ما أضاف للفكر الفلسفي المتوافر ، فتبدو في أظهر حلية من خلال جهده لإزالة الحدود بين التمايزات وأجراء التعديلات المناسبة لخدمة غرضه في الوحدة المطلقة ، حيث جاء ما أضافه زائراً جموح الخيال نحو « توحيد » ينقذ من كل شيء ، خلا الحكم الشرعي الديني عليه .

هكذا يشخص ما قدمه ابن سبعين ظاهرة غنية بالمعاني الممكنة التي قد يدفع إليها الفكر الفلسفي الديني ، أن ابتعاده عن الإنسان والعالم أو الخافه على معالجة مشاكل الإنسان والعالم . ومن خلال هذه الرحلة الفكرية المعمقة يتضح مسار التفكير الحر الذي اتسم به في تناول جميع ما يساعده على تدعيم إيمانه الميتافيزيقي ، من حيث هو إيمان لامتناه بالإنسان معجب وعميق .

فقد أخذ ما اعتقده حقيقة في الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ،

واستخدم اصطلاحاتها ، واصطنع أساليبها ، ماضياً في ايضاح ما يريد وتقرير ما يعتقد ، ورسخ له « تحقيق » منسّز بتجربة عقلية استغرقت زمناً من الحياة غير قصير .

ويبدو من كتاباته كيف وجه فلسفته بكامل أجزائها الى الدين ، بعد ان أحال كل دين الى أخلاق ، وجعل كل أخلاق تابعة من الذات الانسانية - الفكر في أسمى حالات نقائه وطموحه وتجرده - ، فأتى تصنيفه في هذا الشأن بتمامه محدود المنحى بالوحدة ، لا نهائي الاتجاه ، مطلقاً ، لا يني عن مفارقة ما تقع عليه يداه من أي فكر ، يضمه في إطاره الخاص ويمسحه لونه المميز . وهو شديد التساغة بأن « الحق أحق أن يتبع » والسلام على الشكر والمسلم ، والعالم والمتعالم ، والغالط والمتغالط ، وحمة الله وبركاته . . . ومعاد التحية عليكم معشر الفقراء حيث كنتم من البسطة ومن العوالم الثلاثة ، بحسب مراتبكم من عبد الله ، عبد الحق ، الكثير بالقول ، الواحد بالموضوع ، الواجب بأنيته ، الممكن بهويته^(١) .

على هذا النحو تظهر « الوحدة المطلقة » سلاحاً ذا حدين :

أما - بالنقص الأول - تحيل كل ما هو مادي الى أدنى - لا مادي ، فتشير مشكلة أصل المادة ومصدرها في العالم ، والتي جسادنا حالات لها . أو أنها تحيل كل ما هو أدنى الى مادة ، فيفقد قيمته الدينية الحقة . ولا تنفع النية الصادقة في ذلك .

والوحدة المطلقة - بالنقص الثاني - لا تتقف عند حدود النص الديني أو التقيين الظاهري ، كما حدهما النفل في الشريعة ، لدات تطلب الأخذ بالأصل : « استمع لما يوحى ويستقرأ »^(٢) . مقصداً لا مصانعة فيه . والبرهنة في ذلك غير نافعة .

(١) ابن سبعين (١) ص ٢٤٢ .

(٢) ابن سبعين (١) ص ١١٢ .

فما أيسر أن تفسر فلسفة ابن سبعين - بعد ذلك - بأنها ارتقت بالعالم
والانسان صعوداً الى السماء ، أو انها - على العكس - هبطت بالآله الى الحضيض .
فهى « فلسفة حدية » لا خيار فيها سوى هذين الطرفين . وفى هذا يتجلى أكبر قدر
من المغامرة العقلية التي خاضها مفكرنا .

لقد ألمعت - من قبل - الى أن الفلسفة خطرة لكونها تفرض التمثيل ،
وبقي أن أشير الى أن فلسفة ابن سبعين ، بما هي حدية خطرة ، تحرضنا على توجيه
الأسئلة ، وتنبري لتعليمنا كيفية صوغها ، وتجهد للإجابة عليها ، فإذا هي طامحة
للقيام مقام الفن والفلسفة والعلم جميعاً ، مقيمة للعقل الانساني كل سبيل ، تزدهر
بالتناول وتطرف مع كل نظر جديد .

لقد لاحظ « لالاند » أن شأن قيم الخير فوق - السوية هو أنها تثب بجرأة نحو
فهمها الذي تؤمن به ، وتتطلع اليه ، على الرغم من كل التنوع غير المفسر الذي
تفرضه علينا وقائع التجربة^(١) . ولكم كان المرسي صادقاً مع نفسه ومنطقي
التسلسل المعرفي في نتائجه ، حين رأى : أنا - الآن - نقول : هو هو هو ، ثم
نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير ، ثم نقطعها ، الا أنه جاوز الحد الى القول :
ثم لا ثم الا الحق المحض ، ثم لا آله إلا الله .

الفلسفة الحدية الخطرة ، هذه ، لم تحقق الغاية التي وضعت مطلباً لها ،
وقد أدرك عبد الحق بن سبعين أن مجمل مسعاه الفلسفي ليس أكثر من « نُكْتُ تقال
لكي تصحَّ الوحدة المطلقة ، من كل الجهات ؛ فلو تشخص الوجود في وجود ما ،
لكانت طبيعته مختلة ، وهذا لا خير فيه »^(٢) . وكان عليه أن يبقى في تلك المرحلة ،
مدركاً بعمق أن كل كلام أو اشارة من المادي الى المطلق باطلة ، لانعدام الماثلة أو
النسبة أو الكيفية أو الكمية بينهما ، فلا علم الهى ولا معرفة دينية على التحقيق
عنده .

(١) أندريه لالاند : العقل والمعايير ص ٢٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٨ .

المصادر

المخطوطات :

أ - الكتب :

١ - ابن سبعين ، عبد الحق

٢ - ابن سبعين ، عبد الحق

ب - الرسائل :

٣ - ابن سبعين ، عبد الحق

٤ - ابن سبعين ، عبد الحق

٥ - ابن سبعين ، عبد الحق

٦ - ابن سبعين ، عبد الحق

٧ - ابن سبعين ، عبد الحق

٨ - ابن سبعين ، عبد الحق

٩ - ابن سبعين ، عبد الحق

١٠ - ابن سبعين ، عبد الحق

: بد العارف . نسخة ولي الدين جاور الله .

المكتبة السلطانية باستانبول . رقمها ١٢٧٣ .

: جواب صاحب صقلية . نسخة مكتبة البودليانا

بأكسفورد . رقمها ١٠٤٥٦ .

: حزب ابن سبعين . ضمن مخطوطة بدار الكتب

الوطنية بالقاهرة . رقمها ١٦٣٤ . من الصفحة

٩١ - ٩٣ .

: خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) بدار

الكتب المصرية رقم ١٤٩ تصوف . ص ١٣٧ -

١٦٥ .

: الدرّة المضيئة والخافية الشمسية . نسخة مكتبة

الرباط رقمها ٤٧١ .

: دعوة حرف القاف . نسخة مكتبة برلين . رقمها

٣٦٥٤ .

: رسالة . أولها : اعلم علّمك الله حكمته أن

العلم . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

: رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعان

والمستعين . (م . ت) ص ١٢٩ - ١٣٧ .

: رسالة التوجّه . (م . ت) ص ٢٠٦ -

٢٠٩ .

: الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ -

٢٧٧ .

١١ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٢ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٣ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٤ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٥ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٦ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٧ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٨ - ابن سبعم ، عبد الحق

١٩ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٠ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢١ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٢ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٣ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٤ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٥ - ابن سبعم ، عبد الحق

٢٦ - ابن سبعم ، عبد الحق

: رسالة الفتح المشترك . (م . ت) ص ٢٠٩ - ٢١٧ .

: الرسالة التفسيرية . (م . ت) ص ٢٢٥ - ٢٤٢ .

: لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . نسخة مكتبة أصاف . رقمها ١٠٩ و ٨٠٢ و ١

: كلام . أوله : استمع لما يوحى ويستغفر . (م . ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .

: كلام . أوله : الله الله الله ، رسمه العبد الفتيير الى عمو الله . (م . ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .

: كلام . أوله : من كف عن المهاكات بالكلية . (م . ت) ص ١١٥ - ١٧٥ .

: كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .

: كلامه في وصايا لأصحابه . (م . ت) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

: كلامه في وصية . (م . ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

: كلامه مشتمل على أنوار النبي . (م . ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .

: كتاب الاحاطة . (م . ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .

: كتاب الألواح . (م . ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .

: كتاب الدرر . أو : الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مجاميع بدار الكتب المصرية . رقم ٢٠٢ .

: كتاب العهد . (م . ت) ص ٢ - ٣ .

: كتاب فيه حكم ومواعظ . (م . ت) ص ٢٧٧ - ٢٨١ .

: كتاب النسط . (م . ت) ص ٤٧٤ -

٤٧٧ .

: كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ -

١٢٨ .

: كتاب النصيحة ، او : الرسالة النورية .

(م . ت) ص ٨٢ - ١١٢ .

٢٧ - ابن سبعين ، عبد الحق

٢٨ - ابن سبعين ، عبد الحق

المراجع

المطبوعات :

- ٢٩ - ابن سبعين ، عبد الحق : الرسائل . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ م . حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي .
- ٣٠ - ابن سبعين ، عبد الحق : الكلام على المسائل الصقلية . بيروت ١٩٤١
- ٣١ - ابن الخطيب ، محمد بن عبد الله : الاحاطة في اخبار غرناطة . صورة عن نسخة الاسكوريان بمدريد .
- ٣٢ - ابن طفيل القيسي ، محمد : حي بن يقظان (ورد عنوانها « أسرار الحكمة المشرفة » لابن سبعين خطأ) . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٢ حكمة وفلسفة .
- ٣٣ - الذهبي ، شمس الدين . تاريخ الاسلام . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .
- ٣٤ - السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ تاريخ .
- ٣٥ - الصفدي ، صلاح الدين أيبك : الوافي بالوفيات . نسخة أحمد الثالث بتركيا . رقم ٢٩٢٠ .
- ٣٦ - النفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين . نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .
- ٣٧ - المناوي ، عبد الرؤوف : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية . نسخة بدار المصرية الرقيان : ٢٥٩ و ٢٦٠
- الكتب العربية :
- ٣٨ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والفاهرة . دار الكتب المصرية ١٩٣٨ م .

- ٣٩ - ابن تيمية ، تقي الدين
- ٤٠ - ابن حلكان ، أحمد
- ٤١ - ابن خلدون ، عبد الرحمن
- ٤٢ - ابن خلدون ، عبد الرحمن
- ٤٣ - ابن سعد ، عبد الله
- ٤٤ - ابن شاکر الكتبي ، محمد
- ٤٥ - ابن عبود ، محمد عبد السلام
- ٤٦ - ابن عذارى ، المراكشي
- ٤٧ - ابن كثير ، عماد الدين
- ٤٨ - ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي
- ٤٩ - أرسلان ، شبيب
- ٥٠ - الاصفهاني ، أبو نعيم
- ٥١ - أمين ، أحمد
- ٥٢ - أمين ، أحمد
- ٥٣ - أمين ، أحمد
- ٥٤ - بدوي ، عبد الرحمن
- مجموعة الرسائل والمسائل . لجنة التراث العربي .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان طبعة بولاق ١٢٧٥
- شفاء السائل لتهذيب المسائل ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٩ م . حققه اغناطيوس عبده .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان .
- كتاب الطبقات الكبير . طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .
- فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .
- تاريخ المغرب . مطبعة المهدية بتطوان ١٩٥١ م .
- البيان المغرب في أخبار الاندلس . طبعة بيروت . حققه ج . س . كولان وليفى بروفنسال .
- البداية والنهاية . مكتبة العارف ببيروت والنصر بالرياض . الطبعة الاولى ١٩٦٦ .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة القدسي بمصر ١٣٥١ هـ .
- الحلل السندسية في الاحبار والآثار الاندلسية . مطبعة البابي بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٩ م .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي ببيروت .
- ضحى الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- ظهر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٢ م .
- فجر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
- أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثالثة

١٩٥٣ م :-

٥٥ - البرنسي المغربي (زروق) ، أحمد : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . مطبعة الملاح بدمشق .

٥٦ - بسيوني ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .

٥٧ - البلاذري ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن بتهذيب « دي غويه » ١٨٧٠ م .

٥٨ - البلنسي ، يحيى : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . أوردتها المقرئ في « النفع » .

٥٩ - بن عبد الله ، عبد العزيز : تاريخ المغرب . مكتبة المعارف بالرباط والسلام بالدار البيضاء .

٦٠ - البوني ، أحمد : شمس المعارف الكبرى . طبعة القاهرة ١٩٦٩ م .

٦١ - التفتازاني ، أبو الوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .

٦٢ - الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين . الشركة اللبنانية للكتاب بيروت .

٦٣ - جامي ، عبد الرحمن : نفحات الأندلس : طبعة كلكتا ١٨٥٩ م .

٦٤ - جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب . دار المعارف بمصر ١٩٢٧ م .

٦٥ - حتي ، فلييب . جرجي ، ادوار . جبور ، جبرائيل : تاريخ العرب (مطول) . مطبعة دار الكشاف ١٩٥١ م .

٦٦ - حسن ، ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .

٦٧ - خفاجة ، عبد المنعم : قصة الادب في الاندلس . مكتبة المعارف بيروت ١٩٦٢ م .

٦٨ - خليفة ، حسن ، مراد ، حسن الشرقاوي ، أحمد : تاريخ العرب في افريقيا والاندلس . مطبعة الاعتماد بالقاهرة . الطبعة الاولى ١٩٣٨ م .

٦٩ - الذهبي ، شمس الدين : دول الاسلام . مطبعة جمعية دائرة المعارف

- ٧٠ - الذهبي، شمس الدين
: العثمانية بحيدر آباد . الطبعة الثانية ١٣٦٥ م .
: العبر في خبر من غير . طبعة الكويت ١٩١٦ م .
- ٧١ - زيدان، جرجي
: تاريخ آداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة
بيروت .
- ٧٢ - السباعي، أحمد
: تاريخ مكة . مكتبة الثقافة بمكة ودار الكتاب
العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .
- ٧٣ - السلاوي، أبو العباس
: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . طبعة
الفاخرة ١٩١٠ - ١٩١٢ م .
- ٧٤ - السيوطي، جلال الدين
: الاتقان في علوم القرآن . الطبعة الثالثة ١٩٤١ م .
- ٧٥ - الشعراني، عبد الوهاب
: الطبقات الكبرى . مطبعة صبيح .
- ٧٦ - الشهرستاني، محمد
: الملل والنحل . طبعة كورتون .
- ٧٧ - الشيرازي، صدر الدين
: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية .
(النسخة المطبوعة غير مرقومة) .
- ٧٨ - صبحي، أحمد محمود
: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي . دار
المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
- ٧٩ - الصعيدي، عبد المتعال
: الوسيط في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية .
دار صادر بيروت . الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م .
- ٨٠ - ضيف، شوقي
: الفن ومذاهبه في الشعر العربي . دار المعارف
بمصر الطبعة الخامسة .
- ٨١ - الطوسي، أبو نصر
: اللّمع . طبعة ليدن .
- ٨٢ - الطويل، توفيق
: أسس الفلسفة . مطبعة النهضة المصرية .
الطبعة الثانية ١٩٥٥ م .
- ٨٣ - عبد النورة حبور
: التصوف عند العرب . طبعة بيروت ١٩٣٨ م .
- ٨٤ - عبده، محمد
: رسالة التوحيد . دار المعارف بمصر . الطبعة
الثانية ١٩٦٦ م .
- ٨٥ - العسقلاني، شهاب الدين أحمد
: لسان الميزان . طبعة الهند ١٣٣٠ هـ .
- ٨٦ - العقيلي، نجيب
: المستشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
- ٨٧ - عنان، محمد عبد الله
: عصر المرابطين والموحدين في المغرب
والاندلس . (القسم الثاني) الطبعة الأولى
بالفاخرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م .

- ٨٨ - العوا، عادل : الكلام والفلسفة . الطبعة الثالثة بجامعة دمشق ١٩٦٥ م .
- ٨٩ - الغبريني، أبو العباس : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . الجزائر ١٩١٠ م . وأخرى بالجزائر ١٩٧٠ م بتحقيق رابح بونار .
- ٩٠ - غلاب، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر بالقاهرة .
- ٩١ - غلاب، محمد : الفلسفة الإسلامية في المغرب . الدار المصرية بالقاهرة .
- ٩٢ - غلاب، محمد : مشكلة الألوهية . دار احياء الكتب العربية . الطبعة الثانية ١٩٥١ م .
- ٩٣ - الفاخوري، حنا الجر، خليل : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية ١٩٦٣ بيروت .
- ٩٤ - القاي، أبو علي : الأمالي . طبعة القاهرة .
- ٩٥ - التشيري، عبد الكريم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبيح بالقاهرة .
- ٩٦ - كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .
- ٩٧ - كرم، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٣٦ م .
- ٩٨ - محمود، عبد الفادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .
- ٩٩ - محمود، فويزة حسين : فيشته وعناية الانسان . المكتبة الانجلو مصرية . الطبعة الاولى .
- ١٠٠ - مذكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار العلم للسلايين بيروت ١٩٦٧ م .
- ١٠١ - المراكشي، عبد الواحد : المعجب في تلخيص اخبار المغرب . الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٤٩ م .
- ١٠٢ - مغنية، محمد جواد : معالم الفلسفة الاسلامية . دار العلم للسلايين ١٩٦٠ م .
- ١٠٣ - المقرئ، أحمد : نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب . دار صادر بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق الدكتور

- ١٠٤ - المقريري ، تقي الدين
١٠٥ - المكّي ، أبو طالب
١٠٦ - موسى ، محمد يوسف
١٠٧ - النوّي ، أبو زكريا يحيى
١٠٨ - اليونيني ، محمد
- احسان عباس .
: المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار . طبعة
بولاقي ١٢٧٠ هـ .
: قوت القلوب . المطبعة المصرية بالقاهرة ١٩٣٢ م .
: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة
العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .
: رياض الصالحين . المكتبة الاهلية ببيروت .
: مرآة الزمان . مطبعة دائرة المعارف بحيد راباد .

الكتب المترجمة :

- ١٠٩ - بالثيا ، أنخيل جنتالث
١١٠ - بايه ، ألبير
١١١ - جولدزهر
١١٢ - دي بور ، ت . ج
١١٣ - ديورانت ، ول
١١٤ - ديوي ، جون
١١٥ - سبنله ، جان ادوار
١١٦ - ستير ، ولتر
- تاريخ الفكر الاندلسي . (الطبعة الثانية ١٩٤٥ م)
ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة المصرية
١٩٥٥ م .
: تاريخ الفكر الحر . ترجمة بهيج شعبان .
منشورات عويدات ببيروت . الطبعة الاولى
١٩٦١ م .
: المذاهب الاسلامية في تفسير النران . ترجمة علي
عبد القادر . طبعة القاهرة ١٩٤٤ م .
: تاريخ الفلسفة في الاسلام . لجنة التأليف
بالقاهرة . الطبعة الرابعة ١٩٥٧ م .
: قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المسعع .
مكتبة المعارف ببيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٢
م .
: البحث عن اليقين . ترجمة د . أحمد فؤاد
الاهواني . دار احياء الكتب العربية بالقاهرة
١٩٦٠ م .
: الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه . ترجمة تيسير
شيخ الارض . وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٨ م .
: الزمان والأزل . ترجمة د . زكريا ابراهيم .

المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت
١٩٦٧ م.

١١٧ - سيرو، رينيه. كريسون، أندريه : هيغل وفلسفته . ترجمة نهاد رضا. دار الانوار
بيروت .

١١٨ - غرديه، لويس. قنواقي، ج : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية
ترجمة د. صبحي الصالح د. فريد جبر . دار
العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ م .

١١٩ - لالاند، أندريه : العقل والمعايير . تعريب . عادل العوا .
الشركة العربية بدمشق ١٩٦٦ م .

١٢٠ - لفجوى، آرثر : سلسلة الوجود الكبرى . ترجمة د. ماحد
فخري . دار الكاتب العربي ١٩٦٤ م .

١٢١ - ماسون أورسيل، بول : الفلسفة في الشرق . ترجمة محمد يوسف
موسى . دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م .

١٢٢ - نيكلسون، رينولد الن : الصوفية في الاسلام . ترجمة نور الدين شريفة .
مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ م .

١٢٣ - نيكلسون، رينولد الن : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة ابي العلا
الغيفي . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩ م .

الكتب الأجنبية :

124 — BROCKELMANNCK .) :GESCHICETE DER ARABICHEN
LITTERATUR .Supplement I .(1937) .

125 — AYER (A.J) :LANGUAGE ,TRUTH AND LOGIC .(1953) .

126 — GALWASH (AHMAD) :THE RELIGION OF ISLAM .(New york) .

127 — GAUDEFROY -DEMOMBYNES (M.) ,MUSLIM
INSTITUTIONS . (London 1954) .

128 — GREEN (T.N) :BROLEGAMENA TO ETHICS .

كتب مجهول المؤلفين :

١٢٩ - شرح رسالة العهد لابن سبعين . مخطوط بالخزانة التيمورية بدار الكتب
الوطنية بمصر . رقم ١٤٩ تصوف . ص ٣ - ٨١ .

١٣٠ - جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير « الجزء الاول » . مخطوط بدار
الكتب الظاهرية بدمشق . رقم ٧١٢٧ .

دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات :

- ١٣١ - دائرة المعارف الاسلامية . طبعة ١٩٣٣ م .
١٣٢ - دائرة معارف الدين والاخلاق . الطبعة الثانية ١٩٣٤ م .
١٣٣ - دائرة معارف القرن العشرين (محمد فريد وجدي) . دار المعارف ببيروت
الطبعة الثانية ١٩٧١ م .
١٣٤ - الأعلام (خير الدين الزركلي) . الطبعة الثانية ١٩٥٤ م .
١٣٥ - القاموس المحيط (الفيروز آبادي) مكتبة النوري بدمشق .
١٣٦ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (حاجي خليفة) وكالة المعارف
١٩٤١ م .
١٣٧ - ايضاح المكنون في المذيل على كشف الظنون (حاجي خليفة) وكالة
المعارف .
١٣٨ - معجم البلدان (ياقوت الحموي) . طبعة مصر ١٩٠٩ م .
١٣٩ - معجم المؤلفين (عمر رضا كحالة) . مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٨ م .
١٤٠ - هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (اسماعيل البغدادي) .
مطبعة وكالة المعارف باستانبول ١٩٥١ م .

١٤١ - ENCYCLOPEDIA DE L ISLAM(Paris 1927
١٤٢ - THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY(collien — Macmillan
Limited, London .

المجلات :

١٤٣ - زيادة ، محمد مصطفى : ابن سبعين وفريدريك الثاني . مجلة رسالة الاسلام السنة الثانية . ص ٣٩٠ ، السنة الثالثة ص ٤٠ .

١٤٤ - مجلة المجلة . العدد ٣٢ ص ٦٥ - ٦٨ نقلا عن : تزيتانو ، امبرتور : المسلمون في صقلية .

١٤٥ - MACDONALD(C.B.): ONE PHASE OF THE DOCT OF THE UNITY OF GOD-Hetford Siminary Record,.XX

١٤٦ - AMARI (MICHELE): QUESTIONS PHILOSOPHIQUES ADRESSEES AUX SAVANTS MUSULMANS PAR L EMPEPEUR FREDER. IC-II, Journal Asitique, 5eme, semie, I. Paris (1853), PP. 240 — 274.

١٤٧ - COLEN (G.S.): ABDEL — HAQQEL —BADISI, EL MAQSAD, tred. annotée de G.S. Colen Archives Marocaines. XXV(1926 , PP 47 — 49, et 181 — 182.

١٤٨ - LATOR(ESTBAN): TBN SABIN DE MURCIA YSU«(BUDD AL. ARIF» en Revista AL- Audelus Vol. IX . Madrid(1944 , PP. 371 — 417.

١٤٩ - MASSIGNON(LOUIS): IBN SABINET LA CRITIQUE PSYCHOLOGIQUE DANS L HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSLIMANE, et Mémorial Henri Basset, Paris(1928 , II, PP. 124 et suivre.

١٥٠ - MASSIGNON (LOUIS): RECUEIL DE TEXTES INEDITS CONCERNANT L HISTOIRE DE MYSTIQUE EN PAYS D'ISLAM. Paris (1929).

فهارس المكتبات :

١٥١ - برنامج الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع التسويين بعاصمة فاس . مطبعة البلدية بدار المكنية ١٩١٧ م .

١٥٢ - خزائن الكتب في دمشق وضواحيها . وضعه حبيب الزيات . مطبعة المعارف بمصر ١٩٠٣ م .

١٥٣ - دفتر مكتبة النور العثمانية باستانبول .

١٥٤ - الرسالة المستطرفة . وضعها محمد بن جعفر الكتابي . الطبعة الاولى ١٣٣٢ هـ .

١٥٥ - فهرس الخزانة التيمورية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .

١٥٦ - فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ م .

١٥٧ - فهرس الكتب العربية بالمكتبة الخديوية المصرية (٧ أجزاء) . القاهرة . الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .

١٥٨ - فهرس مخطوطات حسن الانكرلي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد الله الجبوري بمساعدة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٧ م .

١٥٩ - فهرس مخطوطات خزانة الآداب في لاهور - الهند .

١٦٠ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية . تصنيف عبد الحميد الحسن . دمشق ١٩٧٠ م .

١٦١ - فهرس المخطوطات العربية في الامبروزيانا بميلانو . وضعه صلاح الدين المنجد القاهرة ١٩٦٠ م .

١٦٢ - فهرس المخطوطات العربية في معهد الدراسات الاسلامية العليا ببغداد .

ويضم مجموعات : كوركيس عواد ، ميخائيل

عواد ، يوسف مسكوني ، حسين محفوظ . طبعة

١٩٦٨ م .

١٦٣ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد . وضعه عبد

الله الجبوري . مطبعة الارشاد ببغداد . الطبعة
الاولى ١٩٧٣ م .

١٦٤ - فهرس المخطوطات العربية في المكتبة السلمانية باستانبول .

١٦٥ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة صوفيا ببلغاريا . تصنيف يوسف عز
الدين مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد ١٩٦٨
م .

١٦٦ - فهرس مخطوطات المسجد الأحدي بطنطا . اعداد علي سامي النشار وعبد
الراجحي وجمال ابو الفتوح . مطبعة جامعة
الاسكندرية ١٩٦٤ م .

١٦٧ - فهرس المخطوطات المصورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة .
تصنيف فؤاد سيد . دار الرياض ١٩٥٤ م .

١٦٨ - فهرس المكتبة الازهرية بالقاهرة ، مطبعة الأزهر ١٩٤٥ م .

١٦٩ - فهرس مكتبة مجلس شوري ملي - طهران . عبد الحسين حائري . طهران
١٣٤٥ هـ .

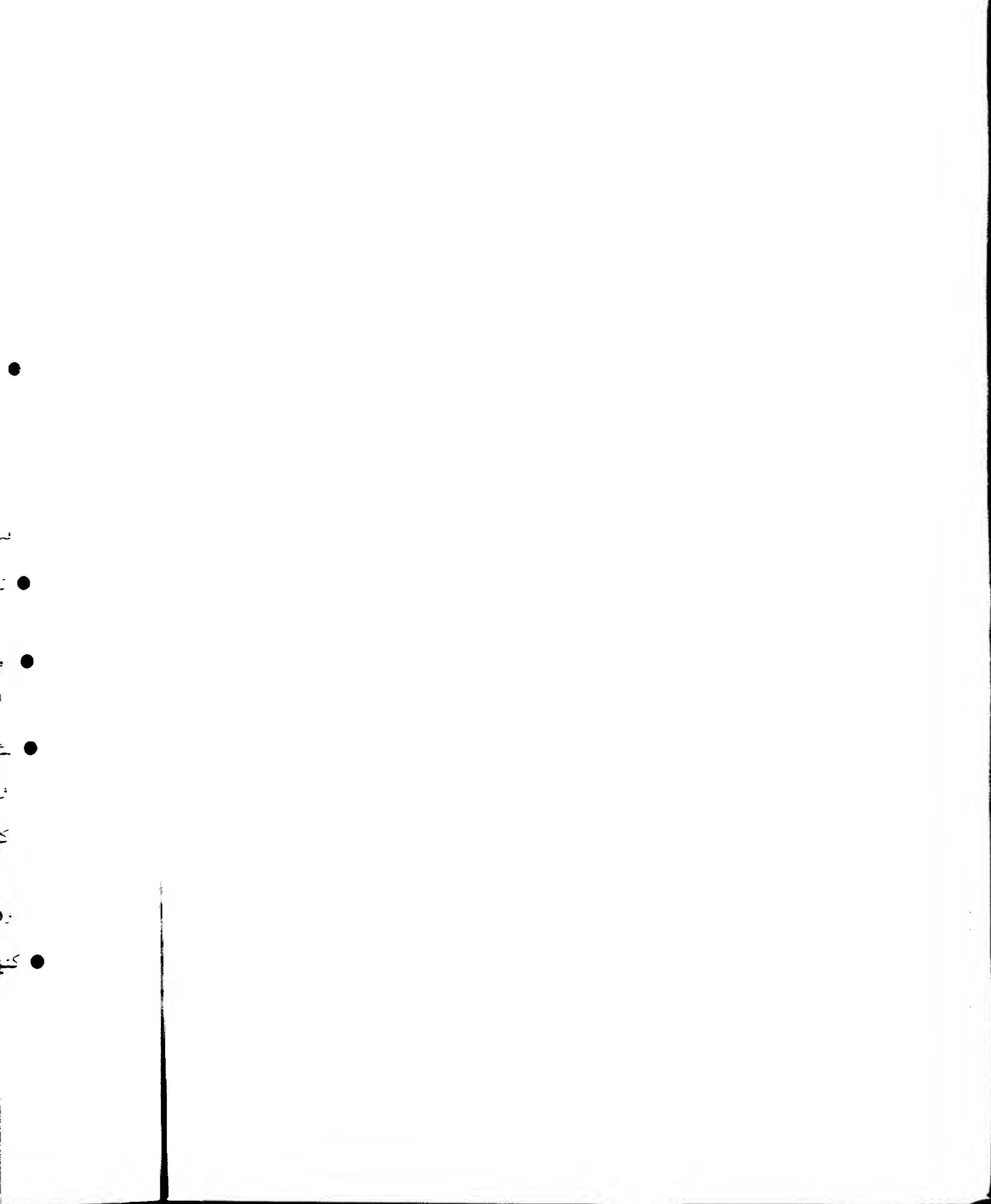
١٧٠ - كتاب مخطوطات الموصل . وضعه داود الجلي الموصل . مطبعة الفرات
ببغداد ١٩٢٧ م .

١٧١ - مخطوطات المكتبة العباسية في البصرة (القسم الثاني) . اعداد علي
الخاقاني . مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٢ م .

١٧٢ - مخطوطات مكتبة محمد البغدادي . تأليف محمد هادي الاميني . مطبعة
القضاء في النجف .

١٧٣ - معجم المطبوعات العربية والمعرّبة (١١ جزءا) . جمعه ورتبه . يوسف

- اليان سركيس . مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م .
- ١٧٤ - النشرة الدورية لدار الكتب المصرية لسنوات ١٩٢١ - ١٩٢٦ م . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .
- ١٧٥ - النشرة المصرية للمطبوعات - دار الكتب والوثائق القومية بمصر . مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٧٦ - نشرة مكتبة للمخطوطات المصورة المحفوظة في مديرية احياء ونشر التراث العربي بدمشق (٥ اجزاء) . أعدها عدنان درويش . طبعة دمشق - ١٩٦٨ م .
- ١٧٧ - نوادر المخطوطات (٨ أجزاء) . أعدها عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٤ م .



المؤلف في سطور
محمد ياسر شرف

- تخرّج من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق عام ١٩٦٧ م .
ونال الدبلوم العام في التربية عام ١٩٦٩ م ، والدبلوم العالي في الدراسات
الفلسفية عام ١٩٧٤ م .

وحصّل أول درجة ماجستير منحتها جامعة دمشق في الفلسفة عن رسالته
« فلسفة ابن سبين » عام ١٩٧٧ م .

- تقلّب في عدد من المناصب التعليمية والادارية في وزارة التربية السورية حتى عام
١٩٧٧ م . عمل وما يزال محرراً في « جريدة الرياض » .

- اضطلع بمهام الجمعيات والاندية والمؤسسات الثقافية في سورية ، وخاصة رابطة
الخريجين الجامعيين واشترك في عديد من الحلقات واللقاءات الادبية والثقافية .

- نشر في دوريات عربية منذ عام ١٩٦٣ م ، منها جريدتا « الاخبار »
و« العروبة » ومجلات « الخمائل » و« الطليعة » و« جيش الشعب » .

كما تناولت مجلات وصحف واذاعات نتاجه بالعرض والدراسة ، منها
« المعرفة » و« الاسبوع العربي » و« الاديب » و« الثقافة » و« الثورة »
و« النداء » والاذاعة السورية من دمشق واذاعة الشرق الاوسط من القاهرة .

- كتبه المنشورة :

في رحلات ابن بطوطة ، حمص عام ١٩٦٦ م .

موجز فلسفة علم الاجتماع ، حمص عام ١٩٦٧ م .

الفجر الجديد ، حمص عام ١٩٦٩ م .

بطاقة غير عادية من الارض المحتلة ، حمص ١٩٦٩ م .

همسات ، دمشق ١٩٧٠ م .

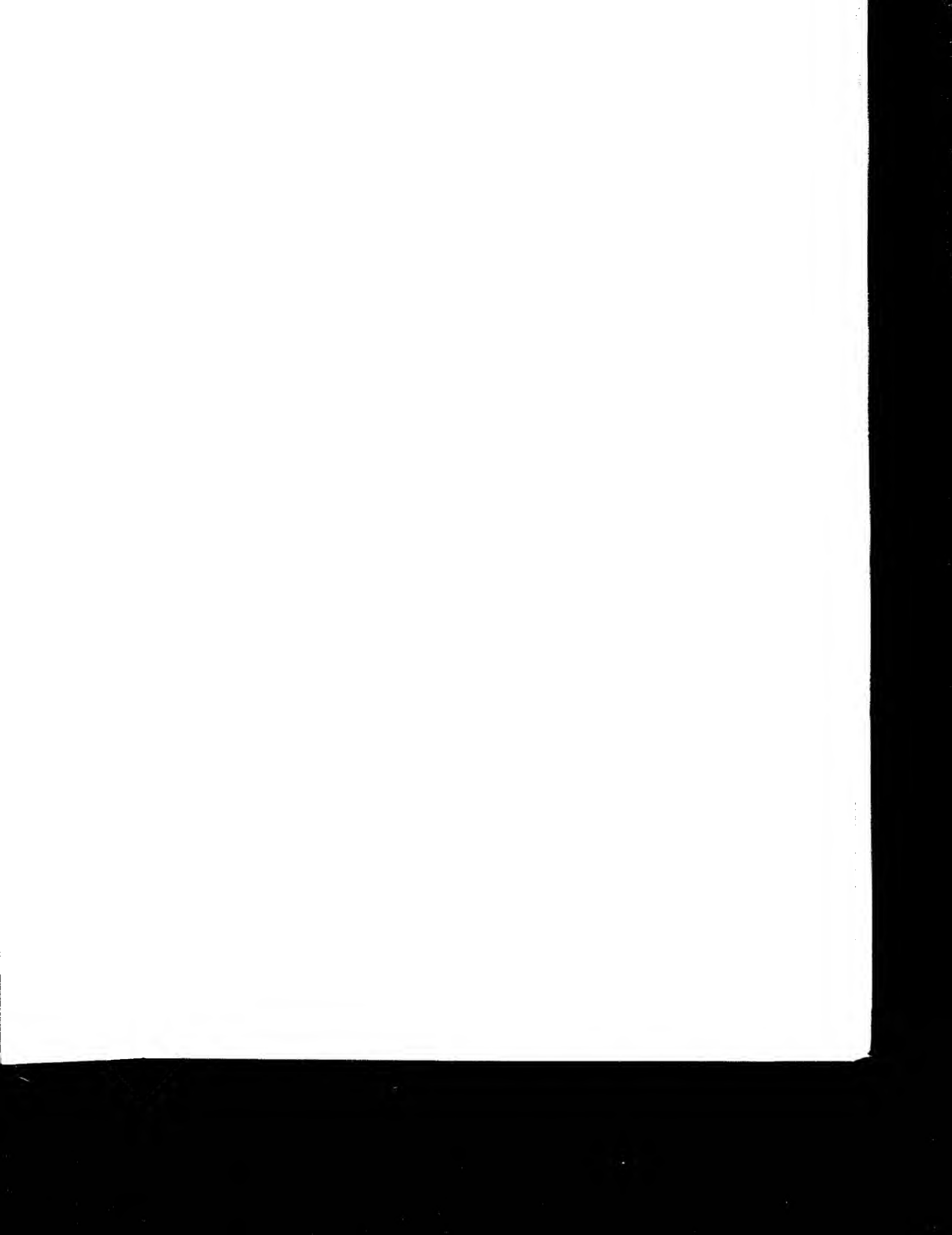
بائعو الاقدار والزجاج الملون ، دمشق ١٩٧١ م .

أغنيات من بلاد الاقزام ، دمشق ١٩٧٢ م .

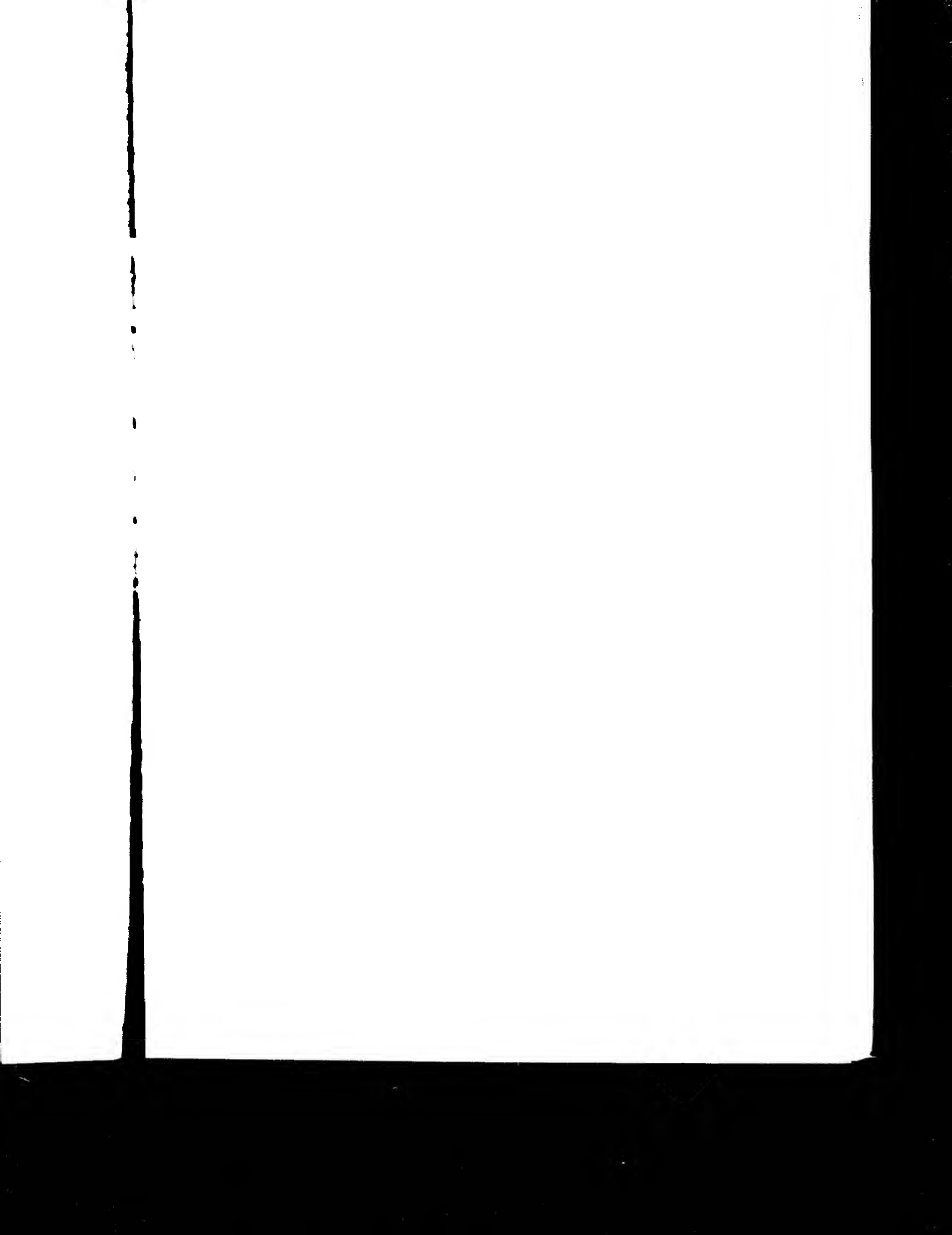
الاحتراق باتجاه الآخر ، دمشق ١٩٧٣ م .

الفهرس

٥ مقدمة
١١ الباب الأول : ابن سبعين وعصره
١٣ الفصل الأول : من حركة الحباة
٣٣ الفصل الثاني : مؤلفات وآراء
٤٩ الباب الثاني : الأطر الفكرية
٥٣ الفصل الأول : الفقيه
٦٧ الفصل الثاني : المتكلم
٨٣ الفصل الثالث : الصوفي
١٠٣ الباب الثالث : فلسفة الوحدة المطلقة
١٠٩ الفصل الأول : الاسس التكوينية
١٢٣ الفصل الثاني : نظرية المعرفة
١٣٩ الفصل الثالث : العالم الأصغر
١٦١ الفصل الرابع : العالم الأكبر
١٧٧ الفصل الخامس : ميتافيزيقا الاخلاق
٢٠٧ الخاتمة
٢٢٣ المصادر
٢٢٦ المراجع
٢٣٩ المؤلف في سطور : محمد ياسر شرف
٢٤١	



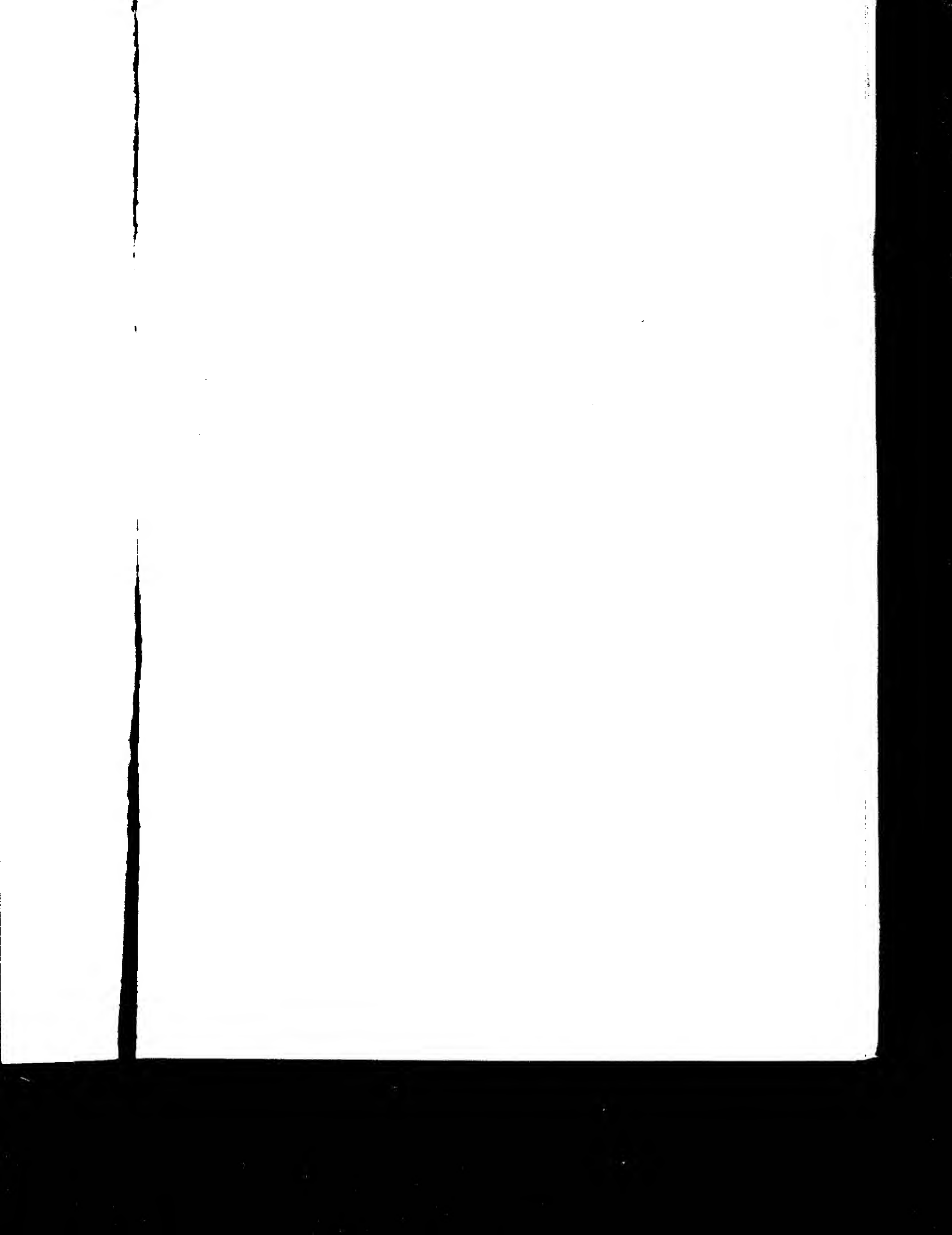
رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببيغداد « ٧٢٣ » لسنة ١٩٨١



المركز العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف ٢٢١٤٨٠/١/٢ ص.ب. ١٥٥١٥٥ بيروت - لبنان



الجمهورية العراقية
وزارة الثقافة والأعلام
دار الرشيد للنشر
١٩٨١



توزيع الدار الوطنية للتوزيع والإعلان
بغداد

المركز العربي للطباعة والنشر
بيروت